58 n

ERNESTO TROELTSCH

LE DOTTRINE SOCIALI DELLE CHIESE E DEI GRUPPI CRISTIANI

TRADUZIONE DI
GIOVANNI SANNA

*

Dalle origini alla fine del medioevo.

«LA NUOVA ITALIA» EDITRICE
FIRENZE

PROPRIETÀ LETTERARIA RISERVATA

1941-XX — Industria Tipografica Fiorentina - Via dei Macci, 17 r. - Firenze

PREFAZIONE

A sodisfazione di desideri miei e altrui riunisco qui le mie sparse indagini. La mia attività — eccezion fatta della grande trattazione del protestantesimo compresa nella Kultur der Gegenwart *— si è finora esplicata in ricerche monografiche, metodiche, sommarie, rivolte ad argomenti molto varii. Ora però ch'esse vengono qui alla luce tutte insieme raccolte, si vedrà che ad onta dell'apparente frazionamento scaturiscono da un disegno unitario: intorno a questo credo di dover dire poche parole.*

La connessione dei vari scritti è facilmente riconoscibile. Formatomi alla scuola del Ritschl, sentii ben presto che nella poderosa teoria di questo dotto, energico e grande, si riunivano due punti: una determinata concezione della tradizione dogmatica, grazie alla quale la teoria veniva incontro ai bisogni e ai problemi moderni, e una determinata concezione della moderna situazione spirituale e religiosa, per cui questa appariva atta ad accogliere e continuare la tradizione intesa nel senso del Ritschl. Naturalmente sorse il quesito, se nel primo punto la tradizione fosse fedelmente intesa nel suo vero significato storico, e se nel secondo la situazione presente fosse colta nella sua vera fisionomia. Apparve manifesto che in tutti e due i punti erano stati fatti adattamenti, che non rispondevano alla

realtà delle cose e non permettevano ai contrasti di affermarsi pienamente. A me si presentò quindi naturalmente il doppio compito di rendermi chiare la tradizione ecclesiastico-dogmatica del protestantesimo nel suo genuino significato storico, e la situazione spirituale pratica del presente nelle sue vere tendenze fondamentali: indi il doppio indirizzo delle mie indagini, volte ad analizzare da un lato il protestantesimo antico, dall'altro il mondo moderno. Tutto ciò poi doveva servirmi, in sostanza, soltanto ad assolvere il compito sistematico di penetrare e formulare autonomamente, scrutando senza posa il mondo moderno, l'ambito delle idee e della vita del cristianesimo. Ciò mi avviò verso indagini di metodo e di storia delle religioni; indagini sulle quali soltanto si può edificare una teoria cristiana della fede e della vita. Ma a mano a mano che nel corso di siffatte indagini io mi andavo approfondendo nell'impostazione moderna dei problemi, sempre maggiore preponderanza andavano acquistando quelli relativi all'etica. Se infatti il cristianesimo è innanzi tutto prassi, i suoi quesiti fondamentali debbono trovarsi nel campo pratico; e da questo appunto insorgono oggi le più gravi e difficili complicazioni e opposizioni contro il mondo della vita cristiana. Specialmente in quanto riguarda le esigenze dell'odierna etica sociale l'etica delle Chiese è antiquata. Inoltrandomi su questo campo, a un certo punto mi si presentarono questi quesiti: in quale relazione questo nuovo concetto, in via di formazione, del mondo della vita cristiana si trova con le sue antiche organizzazioni, con le Chiese? questa nuova concezione si può in generale innestare nelle antiche organizzazioni? e se non si può, quale possibilità di creare nuove comunità e di trovare adesioni ha la novella formazione?

Da queste considerazioni scaturirono le indagini, che

si trovano riunite in questo primo volume. Esse acquistarono agevolmente un legame unitario per il fatto che la storia generale del cristianesimo vi era considerata sotto l'aspetto del problema sociologico. Quest'intuizione sociologica spargeva luce a un tempo sull'importanza e sulla natura delle formazioni comunitarie religiose, sui principi dell'etica cristiana nei suoi rapporti coi problemi e fini etici della vita extra-religiosa, e sulle relazioni interne di ogni formazione di pensiero dogmatico con un intraveduto cerchio di comunione. Essa inoltre dette origine anche ad una particolare concezione dell'essenza del cristianesimo, della sua storia e delle sue relazioni con la storia generale della civiltà, cioè ad un progresso nella mia motivazione complessiva del compito della teologia in generale. I risultati di questo lavoro sono riassunti nel capitolo conclusivo. Sono veri e propri risultati scaturiti dall'indagine, non già tesi per la dimostrazione delle quali sia stato scritto il libro: perciò appunto essi sono collocati alla fine e non in principio. Tuttavia il lettore può facilitarsi lo studio leggendo in precedenza la conclusione, ove non preferisca pervenire di per sè alle conclusioni attraverso l'esame dell'ampio materiale dei fatti che ho collegati.

*Senza dubbio il libro, con le sue quasi mille pagine, è diventato massiccio: e, in modo particolare, il testo ha dovuto essere spezzettato in larghissima misura dall'inserzione delle note. Non potevo fare altrimenti, se volevo mettere davanti agli occhi del lettore il mio corredo di prove e il mio punto di vista nei riguardi delle indagini precedenti. Circa due terzi del libro sono formati da articoli già pubblicati nell'*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik; *completamente nuovi sono i capitoli sul calvinismo, sui caratteri delle sette, sul misticismo. I capitoli introduttivi sono stati rielaborati ed ampliati dopo avvenuta la loro pubblicazione nel-*

*l'*Archiv, *ma poi messi da parte: così si spiega come in essi non siano messe a frutto alcune pubblicazioni recentissime.*

Della mole di questo volume mi dà conforto la circostanza ch'esso in tal modo è capace di sostenere il peso e la consacrazione d'una doppia dedica. Nel 1903 l'università di Greifswald, in occasione del suo giubileo, mi fece l'alto onore di promuovermi a doctor philosophiae honoris causa: *e ciò in prima linea a motivo della mia esposizione generale del protestantesimo allora di fresco pubblicata. Nel 1911 anche l'Università di Breslavia nelle feste del suo centenario volle conferirmi la dignità di* doctor iuris honoris causa, *essenzialmente per le parti di questo libro già comparse nell'*Archiv. *Poichè il libro medesimo ha stretta affinità con la mia esposizione generale del protestantesimo, e anzi fornisce la dimostrazione di non poche tra le affermazioni di essa, così io posso tentare di giustificare l'ardimento della doppia dedica richiamandomi, non soltanto al grave pondo del libro, ma anche al carattere unitario dei riferimenti, che costituiscono il contenuto spirituale di quelle due promozioni.*

Non è a disconoscere, ed è anche indicato indirettamente dalle due medesime promozioni, che nel mio lavoro io non riconosco alcun particolare metodo di indagine teologica, e specialmente cristiana. Ma sono altrettanto convinto, e mi pare che l'opera mia lo attesti, che da ciò nessun discapito proviene alla grandezza e all'intima importanza del mondo della vita cristiana.

Heidelberg, 1 novembre 1911.

ERNESTO TROELTSCH.

INTRODUZIONE

E QUESTIONI METODICHE PRELIMINARI

Nelle contese sociali dell'età nostra, insorgenti in parte dalla formazione dei moderni giganteschi Stati unitari, dal loro ordinamento democratico e dalla lotta dei gruppi per influire sulla volontà dello Stato, in parte dal moderno sviluppo industriale, dalla formazione del proletariato e dall'emancipazione delle masse internazionali, accanto ai partiti politici, alle scienze speciali economico-sociologiche, ed ai moderni filosofi autonomi della civiltà, levano la loro voce anche le Chiese, fondate su remotissime forze storiche. E le Chiese usano la loro considerevole forza d'organizzazione per la soluzione di siffatti problemi. In questa loro attività esse vengono a coincidere in massima parte coi partiti, come avviene per il Centro, per i conservatori, per i ceti medii antisemiti, andando incontro a energiche reazioni per opera degli interessi politici e di classe operanti nei partiti medesimi; in parte esse si studiano di esercitare influenza spirituale e pratica all' infuori dei partiti, mediante i Congressi evangelico-sociali e la letteratura scientifica; in parte agiscono mediante le associazioni e organizzazioni semi-ecclesiastiche della « missione interna » e di altre iniziative affini. Ad ogni modo sta il fatto che questi gruppi ecclesiastici e religiosi, sin da

quando e in quanto hanno scorto che le moderne condizioni sociali hanno posto alla norma da essi data alla vita nuove premesse e compiti nuovi, si sono praticamente e teoricamente approfonditi in questi problemi, e hanno cercato, collegandosi alla odierna letteratura scientifica, di formulare o definire una particolare teoria cristiana dello Stato, della società, dell'economia, nel che per vero il sempre più largo riconoscimento dell'importanza che il substrato economico ha per ogni superiore civiltà spirituale ha spinto anch'essi ad occuparsi intensamente di questioni economiche. E certi economisti e rappresentanti della scienza politica sono venuti loro incontro su questo terreno. È noto come chi è a capo dei Governi ami richiamarsi a tali pensieri, e come ciò abbia fatto a ragion veduta segnatamente il Bismarck, in notevole contrasto col realismo e naturalismo politico che gli era proprio. Siffatto tentativo del resto è in sè affatto comprensibile e normale, dacchè in effetti la teoria sociale non può generare da se stessa i suoi valori e norme finali, e anche la teoria economica, per ciò che riguarda l'estimazione finale dei beni di cui essa si occupa e le complesse forze sociali, politiche, morali, che essa presuppone, è costretta a rivolgersi a istanze che stanno al di fuori della scienza speciale [1]. Non si può dunque porre il quesito, se in generale sia giustificato il tentativo di formulare teorie sociali a fondo ecclesiastico e religioso, ma soltanto se tale tentativo abbia prodotto qualche cosa di utile e pregevole per la

[1]) Ciò è stato messo in evidenza, con mirabile ampiezza di cognizioni e con fino senso dei collegamenti, dal *Grundriss der Volkswirtschaft* dello SCHMOLLER, il quale libro però in pari tempo è anche chiara attestazione dell'autonomia di tutte le norme di giudizio. Infatti per conseguirle lo Schmoller non ha a sua disposizione se non il nesso causale naturale-storico, dal quale o non può ricavare affatto norme e validi valori, o li ricava solo capziosamente.

situazione attuale. Ma per rispondere a questa domanda bisogna anzitutto conoscere questi tentativi.

Delimitazione del tema alla storia dogmatica del problema. — Questo compito si presenta indubbiamente molto complesso.

Giudicare che cosa abbiano praticamente operato la politica e la teoria sociale delle Chiese è infatti un'impresa così vasta, che ad essa può esser pari soltanto uno specialista che si sia dedicato interamente a siffatti problemi e che inoltre possegga metodiche conoscenze di economia politica e di politica. Su questo punto io non mi posso qui permettere alcun giudizio. Ma un altro lato del problema, teoricamente ancor più importante, è quello che riguarda la storia del dogma: in qual maniera le Chiese hanno motivato in linea di principio le loro dottrine, quale posizione, movendo da tutta la loro essenza fondamentale, esse hanno preso e a tenore delle loro idee dovevano prendere in linea di principio di fronte ai moderni problemi sociali? Questo quesito è in tanto più importante, in quanto uno dei vantaggi principali della teoria sociale cristiana sta appunto nel fatto che essa possiede convinzioni di principio, motivate metafisicamente. In ciò le Chiese procedono di pari passo con la socialdemocrazia; e per questo motivo il centro socialpolitico, i conservatori patriarcalisti e i socialdemocratici rivoluzionari posseggono la più grande forza di suggestione, mentre il liberalismo, risolventesi relativisticamente in particolarità individuali, in compromessi, in erudizione borghese, non possiede tale forza o non la possiede più, una volta che almeno provvisoriamente ha esaurito il suo fondamentale pensiero individualistico. Siffatto studio di storia del dogma è in prima linea affare dei teologi e degli storici della religione, o almeno di chi ha famigliarità con questi

campi di conoscenza. Infatti in questa materia sin dai primi tentativi si viene sempre ad incappare nel fatto fondamentale che le Chiese e il cristianesimo, in quanto sono anzitutto potenze storiche, in tutti i loro punti sono condizionati dal lor passato, cioè dal Vangelo, che insieme con la Bibbia continua sempre di bel nuovo a far valere la sua influenza, e dai dogmi relativi alla vita sociale e al complesso della civiltà. Nel consentire e nell'opporsi, nel dipendere e nel trasformare, tutte le moderne teorie sociali ecclesiastiche sono determinate da questo fattore; e mentre la potenza ch'esse hanno sull'anima agisce soltanto grazie a questa coscienza dell'antichissima e universale connessione della tradizione della fede, d'altra parte anche il loro contenuto non si può intendere se non movendo da tale connessione.

Queste teorie dovrebbero essere intese sulla base della storia dell'etica cristiana e per così dire dei suoi dogmi fondamentali, se esistesse una tale storia capace di rappresentare l'ethos cristiano nel suo intimo nesso con la storia generale della civiltà [2]). Siccome questa storia non

---

[2]) Storie dell'etica cristiana del SUTHARDT 1888-93 (in senso confessionale luterano: l'etica cristiana tanto nel Vangelo quanto nell'ideale è la compenetrazione dello spirito di fiducia in Dio e d'amore del prossimo nel sistema delle attività professionali terrene), GASS 1881 (molti dati e scarso ordine: accordo e compenetrazione del sopranaturale cristiano col naturale umano), ZIEGLER 1886 (teoria del risolvimento spontaneo del dualismo cristiano nell'immanenza e nell'autonomia moderne). In tutti questi scritti l'etica cristiana è considerata nel senso ch'essa sia un aiuto grazioso alla debolezza peccaminosa o all'incapacità, e perciò vi si tratta essenzialmente la dottrina della grazia, mentre solo accessoriamente è preso in considerazione il problema relativo allo speciale carattere s o s t a n z i a l e dell'ethos cristiano e al legame del suo contenuto con le rimanenti norme e coi rimanenti beni morali sostanziali dell'umanità civile. Ciò vale anche per la trattazione dell'etica cristiana che fa il JODL nella sua dotta *Geschichte der Ethik*, I, 1906. Secondo il Jodl l'etica cristiana, insieme con lo stoicismo e col platonismo, è il tipo dell'etica spiritualistica, metafisica, dualistica, che, fondandosi su illusioni religiose, afferma essenzialmente l'ausilio grazioso e con

esiste punto o esiste soltanto in limiti ristrettissimi, appunto per il problema qui sollevato bisogna aprirsi da sè la strada verso la comprensione delle dottrine sociali del Vangelo, della Chiesa antica, del medioevo, delle confessioni posteriori alla Riforma, fino alla formazione della situazione attuale del mondo moderno, in cui le antiche teorie non sono più sufficienti, e occorre quindi, con materiali vecchi e nuovi, coscientemente o inconsciamente, apertamente o di sottomano, elaborarne nuove.

---

esso il dualismo estremo fino all'ascesi, mentre d'altra parte essa reca le impronte della ignoranza barbarica, anzi forse non è altro, nel suo contenuto migliore, se non un imbarbarimento e una riduzione a mito della dottrina stoico-platonica. In tutti questi casi manca un'analisi sufficiente delle idee etiche fondamentali del Vangelo, e quindi della speciale costituzione sociologica e delle relazioni sociali del cristianesimo. Una pregevolissima esposizione dell'etica cristiana, che meglio d'ogni altra mette in rilievo i rapporti di essa con la vita generale e specialmente con la vita economica, senza tuttavia naturalmente essere esauriente, è il libro dello UHLHORN, *Die christliche Liebestätigkeit*, I[2] 1882, II 1884, III 1890, concepito in complesso dal punto di vista confessionale luterano. Anche A. RITSCHL, *Geschichte des Pietismus*, 1880-84-86, svolge in maniera classica l'etica di un luteranesimo modernizzato, « aperto al mondo ». — Affatto opposte sono le concezioni di storia della civiltà cui accennano tre pensatori di Basilea tra loro affini in molte idee ma anche molto lontani per altri rispetti, cioè JACOB BURKHARDT, FRANZ OVERBECK, FRIEDRICH NIETZSCHE. Ad essi, come ai cattolici, l'etica cristiana appare essenzialmente ascesi; senonchè essi respingono l'assorbimento in essa, sempre messo in rilievo dal cattolicismo, dell'elemento naturale-intraterreno. In realtà il problema dell'ascesi è fondamentale in tutto questo campo: ma concepire il Vangelo puramente e semplicemente come ascesi è un disconoscere il suo fondamentale pensiero religioso e quindi anche uno svalutare le forze sociali procedenti dal pensiero medesimo: infatti i su ricordati sono tutti e tre aspri avversari della massa e del « sociale », e non hanno alcun interesse, o hanno solo un atteggiamento polemico, per questo lato dell'argomento. Se il cristianesimo fosse pura ascesi, non si potrebbe dire altro, relativamente alle sue dottrine sociali, se non che esso ha logicamente prodotto il monachismo e illogicamente un semimonachismo come adattamento al mondo. Ma è evidente che con ciò non si esaurisce la sostanza delle cose e che in ogni caso vi dev'essere anche un altro contenuto. — Anche il RENAN nelle *Origines du christianisme* ha occasionalmente espresso dei concetti affini, ma poi con la sua cangiante iridescenza ha anche riconosciuto molto vasti contenuti etici e sociologici.

La cerchia sociologica del cristianesimo. — Occorre dunque fare il tentativo di delineare un quadro di questo sostrato storico; più precisamente, una esposizione il più possibilmente breve è atta in questo campo a mettere in evidenza le linee decisive, che nelle esposizioni ampie assai facilmente restano occultate dalle erbacce e dalle confusionarie particolarità della spinosa elaborazione dei dogmi ecclesiastici. Ma appunto qui sin dalla prima impostazione dei problemi sorge grande difficoltà e oscurità. Che cosa significa in generale l'elemento « sociale » in rapporto con le Chiese e col cristianesimo? Dato il confusionismo che riempie la maggior parte degli scritti in cui si discute tale problema, è necessario in precedenza mettere ordine nella impostazione stessa del quesito. Se si considera qualcuna delle più caratteristiche fra tali opere, per esempio il libro del Nathusius, *Die Mitarbeit der Kirche an der Lösung der sozialen Frage*, giunto nel 1904 alla terza edizione, vi si scorgono due cose confuse l'una nell'altra, confusione cui debbono manifestamente attribuirsi l'inintelligibilità e gli errori del libro. In questo, infatti, da un lato si parla di una comunione derivante dall'idea religiosa medesima, di un « carattere sociale del cristianesimo » in generale; ma questo, se lo si considera un po' attentamente, è qualcosa di affatto ovvio, non è altro che la particolare comunione religiosa promanante dall'oggetto religioso, l'effetto sociologico del fenomeno religioso, precisamente come qualsiasi altro fenomeno, per es. l'istinto sessuale, l'arte, la scienza, la conquista dei mezzi d'esistenza, e anche qualsiasi dilettantismo e qualsiasi effimero proposito hanno i loro effetti sociologici, e richiamano intorno a sè i loro cerchi sociologici, grandi o piccoli, durevoli o passeggieri, costituiti in una o nell'altra maniera nel-

l'ordinamento dei rispettivi membri [3]). Tutto ciò non ha nulla da vedere con l'elemento « sociale » preso nel senso ordinario del termine, anzi la disamina sociologica rivela le immense differenze di motivazione e di struttura, di funzione e di collegamento con altri gruppi, che esistono tra queste formazioni a seconda del diverso oggetto che produce la relazione. Ma nel Nathusius è evidente che l'uso del termine « sociale » per indagare questa consociazione proveniente dall'idea cristiana confonde e turba tutto. A un battere di mani il cristianesimo, grazie a questo suo carattere « sociale », diventa principio di vita sociale in generale; e poichè quest' ultima a sua volta, secondo l' autore, consiste « nelle relazioni naturali di sesso, d'età ecc., nei naturali bisogni economici, e nelle articolazioni che da ciò derivano, la proprietà cioè e la comunione umana dei popoli », ecco che il principio sociale del cristianesimo diventa eo ipso principio di tutte queste belle cose. Non deve far quindi meraviglia il sentire affermare con disinvoltura « che non soltanto al cristianesimo è insito in generale uno spirito sociale, una potenza di guidare di conserva gli uomini, ma anche (perciò appunto) che esso pone certe massime per la naturale ripartizione degli uomini, per la relazione di sesso e d'età, per le condizioni di vita dalle quali dipende un sano svolgimento! » (p. 307). Non si pensa affatto se la cerchia sociologica derivante dall'idea cristiana non sia per caso intimamente ed essenzialmente diversa dagli aggruppamenti nati sociologicamente dagli altri scopi

---

[3]) Intorno a questo punto v. le dissertazioni sociologiche, straordinariamente istruttive, del SIMMEL; il pensiero accennato su nel testo si trova nella *Soziologie der Ueber-und Unterordnung*, nel vol. XXIV (1907) dell'*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*.

su accennati: a motivo della semplice identità formale, per cui essi sono « potenze associanti » (p. 307), si mettono insieme anche per contenuto e si determina l'uno dall'altro.

Concetto del « sociale ». — Ma in questo processo di pensiero non è questa la sola confusione esiziale. La seconda sorge dal quesito relativo al concetto di società o di « sociale », che è stato così messo insieme alla rinfusa con l'aggruppamento sociologico dell'idea cristiana. Questo concetto è tutt'altro che ovvio, nè indica affatto quel complesso di rapporti sociologici che si trovano e sono possibili accanto all'aggruppamento sociologico del cristianesimo. Il Nathusius contrappone al fenomeno sociologico cristiano ogni altra forma associativa come una unità e riduce l'una all'altra le due unità, cioè ragione e rivelazione, considerando che esse costituiscono unità già alla radice, cioè in Dio: orbene, in questo procedimento agisce anzitutto la consuetudine apologetica dei dogmatici cristiani, che al cristianesimo proclamato assoluto oppongono come unità tutto il rimanente e poi in una maniera o nell'altra lo riconducono a una medesima radice, tentando così di riconciliare gli antagonismi: errore, questo, che ogni disamina puramente storica dissipa ben presto. Ma in questa maniera di pensare ha sede anche un altro errore di ben più larga portata, cioè un'estensione e generalizzazione del concetto « sociale », che rende impossibile qualsiasi chiara e precisa impostazione di problemi, e che è molto comune anche ad altri dogmatici non teologici, cioè ai rappresentanti del concetto della società considerato dal punto di vista delle scienze naturali. Il concetto del sociale non equivale nè alla sostanza della consociazione « naturale » in opposizione al consociamento operato « sopranaturalmente », nè alla sostanza

del consociamento umano in generale, nel quale in quanto contenuto universale rientri come caso singolo ogni fenomeno sociologico, che sia quindi da spiegarsi e intendersi al lume di esso. A questo punto sorge, bensì dal lato opposto, la medesima confusione che abbiamo notata nel Nathusius: cioè, in luogo del dissolversi del sociale nel cristiano-sociologico abbiamo il dissolversi di quest'ultimo nel voluto chiaro e indubbio concetto del sociale. Qui al dogmatico teologico può servire d'esempio il dogmatico socialista, come si può vedere per esempio nello scritto programmatico del Kautsky, *Die Sozialdemokratie und die katholische Kirche*, 12ª ediz. 1916 [4]).

[4]) In questo libro la Chiesa è pregiudizialmente concepita come mero fenomeno economico, in quanto come fenomeno sociologico deve essere *eo ipso* essenzialmente anche fenomeno economico. In opposizione alla democrazia e alla mancanza di sacerdozio di tutte le religioni primitive, ancora combacianti con la società come tale, la religione cristiana come prodotto di corruzione è un nuovo e specifico consociamento di tipo comunistico. Senonchè questo comunismo, diffondendosi nelle masse, differenzia nuovamente da sè un ceto di padroni, il clero, e l'ulteriore svolgimento non fa che rafforzare la posizione dominante, politica ed economica, del clero, che così diventa in generale in parte rivale, in parte complice di ogni classe politicamente ed economicamente dominante. Sicchè non si parla affatto di una formazione religioso-sociologica derivante da un movente specificatamente religioso, e la Chiesa si dissolve nel generale movimento economico-sociale, dentro il quale essa da principio rappresenta un movimento comunistico di classe dei poveri e cela il proprio carattere economico-comunistico nella sua idea religiosa dell'amore. Da ciò deriva anche la politica ecclesiastica del proletariato odierno, che accetta la tendenza comunistica ammantata di religione e fa grazia alle idee religiose proclamandole affare privato, mentre si assicura la simpatia dei cattolici combattendo tutte le leggi di eccezione, per es. quelle contro gli ordini religiosi. Vero è che contemporaneamente la separazione dello Stato dalla Chiesa, la cacciata della religione dalla scuola, la lotta condotta contro l'idea religiosa in nome della scienza socialistica, devono spezzare la potenza del clero. In questa politica ecclesiastica contradittoria, che è a un tempo protezione e distruzione della religione, si manifesta il vero stato delle cose, vale a dire che nella Chiesa si contiene anche qualche cosa di diverso dal fenomeno economico e dalla lotta di classe, e che nella « maschera » ideologica religiosa si cela un interesse auto-

Il concetto del « sociale », nel significato oggi corrente, designa piuttosto una sezione ben determinata e rigorosamente delimitata del generale fenomeno sociologico, vale a dire quelle relazioni sociologiche, non di norma regolate o solo in via secondaria prese in considerazione dallo Stato e dalla politica, che sorgono dalla vita economica, dall'addensamento della popolazione, dalla divisione del lavoro, dalla stratificazione delle classi e da certi altri interessi che non si possono chiamare immediatamente politici, ma che in realtà influiscono nella maniera più vigorosa sulla vita complessiva dello Stato, e sin dalla costituzione dei moderni Stati di diritto si sono apertamente distinti da esso, sicchè il « problema sociale » consiste propriamente nel rapporto tra la comunità politica e questi fenomeni sociologici che nella loro radice non sono politici, ma pur tuttavia hanno estrema importanza politica. E così Lorenz von Stein, fondandosi sull'osservazione del processo storico della Francia, ha potuto stabilire il concetto della « società » accanto a quello dello Stato, ed annunciare il problema sociale dell'età presente; così il Rodbertus, l'altro profeta della « questione sociale », ha potuto definire la società « il contenuto personificato di quelle attività periferiche, che operano dal basso, dalla pluralità individuale, sulle parti della vita sociale loro lasciate libere (dallo Stato) » [5]). Orbene, a questa limitata significazione dei termini « società » e « socia-

---

nomo. Senonchè questo riconoscimento più diplomatico che sincero non ha profonda influenza sulla concezione del problema in sè, che in sostanza non si può risolvere prendendo le mosse dal concetto dogmatico generale della « società ».

[5]) Cfr. Gothein, articolo *Gesellschaft* nel « Handwörterbuch der Staatswissenschaften ». L. von Stein, *Der Sozialismus und Kommunismus des heutigen Frankreichs*, 1842. Dietzel, *Rodbertus*, II, 1888, p. 46.

le », com'essa è accentuata in modo particolare dalla situazione odierna, occorre appunto attenersi. Infatti è vano parlare della società come del contenuto di tutti gli aggruppamenti sociologici grandi, piccoli, minimi e dei loro reciproci intrecci e influssi: da un siffatto modo di vedere non si può ricavare niente di tangibile e di scientificamente utile. La società considerata in tal guisa è, nella infinità della sue formazioni e della possibilità di aggruppare a volontà i fenomeni a seconda del punto di vista scelto volta per volta, qualcosa d'impensabile, un'astrazione come la civiltà o la storia in generale, delle quali soltanto i dilettanti parlano come di un tutto. In realtà, ogni volta che veramente si pensa sulla società, non si fa altro che dar la via a quel qualunque momento che di essa ci interessa. Certamente nel ciò fare entrano poi nel raggio visuale anche le altre prossime relazioni sociali; ma per l'osservatore acuto, capace d'intuizione e d'astrazione, esse si perdono da ogni lato nell'infinità delle articolazioni sociali procedenti da ogni altro possibile punto di vista. Non esiste per la società un concetto del genere di quelli che si possono formulare per le scienze naturali, per es. per la meccanica, il quale contenga tutti i fenomeni singoli: il concetto di società è meramente storico, e non può far altro, ogni volta, se non isolare dalla copia infinita delle formazioni sociologiche individuali alcune di esse e seguirle poi nei loro rapporti. Anche quando esso isola in tal modo i fenomeni sociologici più importanti per la vita, venendo così naturalmente a contatto con un copiosissimo intreccio d'aggruppamenti sociologici, è ben lontano dall'esaurire il concetto generale della società [6]).

---

[6]) È chiaro che a questo punto ci fondiamo sugli insegnamenti del SIMMEL, *Probleme der Geschichtsphilosophie*, 1907; del RICKERT, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbil-*

Ma ciò nel nostro caso significa che « società » e « sociale », nel senso del problema odierno, costituiscono soltanto una frazione, bensì particolarmente importante e oggi messa in forte rilievo dalla situazione generale, del complesso sociologico generale, non però questo complesso medesimo. La relazione del cristianesimo coi problemi sociali non può essere intesa se non come relazione con queste entità sociali in senso stretto, nel senso dello Stein, entità particolarmente accentuate dalla situazione odierna, ma sempre esistite. Quanto è irragionevole confondere il cristianesimo, a causa del suo carattere sociologicamente consociante, con tutti gli altri fenomeni sociologicamente associativi, altrettanto è erroneo ritenere che la « società » e il « sociale », che gli stanno di fronte, siano la società in generale. Anzi è troppo ampio perfino il concetto steiniano della società, che abbraccia tutto quel che non è regolato dal moderno Stato di diritto: a ragione la scienza moderna, allorchè si tratta di « società », pensa in prima linea ai rapporti che nascono dai fatti economici. Si deve dunque intendere in sostanza, nel parlare di « società », quella che crea la divisione del lavoro, le distinzioni di classe, che produce e scambia i beni, che è insomma organizzata sulla base dei bisogni economici dell'esistenza, insieme con tutte le sue complicazioni.

Lo schema sociologico fondamentale. — Senza dubbio un' intuizione sociologica fondamentale proceden-te da idee così generali, com'è l' ordinamento cristiano dei rapporti tra individuo e comunità, im-

---

dung, 1902; del KISTIAKOWSKI, *Gesellschaft und Einzelwesen*, 1899; di MAX WEBER, *Stammlers « Ueberwindung » der materialistischen Geschichtsauffassung* (vol. XXIV, 1907, del cit. *Archiv*); di G. JELLINEK, *Recht des modernen Staates*, 1² 1905, p. 1-9, 24-32.

plica in generale uno schema sociologico fondamentale, che deve in una maniera o nell'altra operare su tutte le relazioni della vita. Ma esso opera ora più energicamente ora più debolmente, ora più esclusivamente ora più intermittentemente, e non è mai identico con le relazioni medesime. Soltanto caso per caso, zona di vita per zona di vita è possibile scoprire ogni volta l'influsso dello schema fondamentale. Infatti ogni zona di vita ha i suoi impulsi autonomi d'organizzazione, e non si può mai far altro che ricercare fino a qual punto lo schema fondamentale religioso-sociologico ha potuto penetrare in essa e assimilarsela. Quando e in quanto ciò si avvera, si avvera in maniera assai diversa a seconda delle varie zone di vita; e particolarmente la « società » economica, fondata sulla divisione del lavoro, resta sempre fenomeno indipendente, con proprie basi sociologiche, di fronte alla sociabilità diretta da idee religiose. Vi è ancora dell'altro. Il quesito relativo all'efficacia del cristianesimo sulla autosensazione della personalità e sui reciproci rapporti etici come tali è certo immensamente importante; ma così in generale non può avere risposta nè essere concepibile. Si può rispondere ad esso soltanto investigando l'efficacia concreta risentita dalle varie zone di vita. Con ciò campi così vasti, com'è quello economico-sociale, certamente getteranno luce adeguatamente intensa sulla generale tendenza fondamentale della sociologia cristiana e permetteranno di trarre illazioni sul carattere generale e sull'efficacia di massima dei princìpi cristiano-sociologici sulla civiltà. Questo sarà uno dei guadagni che si conseguiranno nell'indagare il problema dei rapporti tra l'idea cristiana e l'elemento « sociale ». Ma ciò facendo occorre tener ben presente che così si ha una restrizione affatto concreta, una rappresentanza del generale mediante un problema par-

ticolare. Il « sociale » in senso intelligibile non è affatto la « società » in generale, e soprattutto non è la vita etica in generale, ma soltanto una sezione di essa; e ogni luce, che sull'efficacia sociologica del cristianesimo sulla civiltà potrà derivare dal « sociale », è luce proveniente da una zona particolarmente importante della vita civile, ma non già il disvelamento della generale efficacia sociologica del cristianesimo sul complesso della civiltà.

Estensione del concetto di « sociale » allo Stato e alla famiglia. — Da ciò siamo condotti ad un altro punto importante. Stato e società sono entità distinte solo nell'uso linguistico moderno, e il tratto caratteristico della « società » sorge soltanto in opposizione al moderno concetto formalmente giuridico dello Stato: opposizione, questa, dalla quale soltanto riceve luce e significato l'intiero concetto. Orbene, si ha un problema affatto nuovo e speciale, allorchè questa società, caratterizzata anzitutto dalla sua separazione e distinzione dallo Stato, viene posta in relazione con la Chiesa o con le Chiese. In questo contrasto essa assume evidentemente un significato nuovo. Sorge cioè il contrasto tra un aggruppamento sociologico organizzato sulla base dell'amore verso Dio e gli uomini con altre potenze sociologiche organizzate sulla base di fini assai terreni. Il moderno problema sociale si orienta in prima linea verso l'idea dello Stato; orientandosi verso la Chiesa diventa problema di assai diversa natura, del rapporto, cioè, tra le forze religiose e le forze economico-sociali-politiche. Questo è il momento di verità che si trova nella distinzione che i dogmatici teologici fanno tra la zona religiosa della vita e la contrapposta unità delle zone non religiose; senonchè la differenza non è già tra « naturale » e « sopranaturale », sibbene tra il consociamento

derivante da fini religiosi e i più importanti consociamenti sorti da fini intramondani. In ultima analisi quelli che valgono non sono i concetti generali del « naturale » e neppure del « sociale » in genere, sibbene entrambe queste due vigorosissime e penetrantissime formazioni sociologiche accanto alla zona religiosa della vita, nonchè la base che l'una e le altre hanno in un punto di contatto intraterreno, mentre le Chiese s'attribuiscono un punto di contatto religioso cioè superterreno. Ma così lo Stato viene nuovamente a coincidere coi problemi economico-sociali, e le dottrine sociali della Chiesa, ove non si tenga conto dell'autointuizione della sua propria essenza sociologica, diventano dottrine dei suoi rapporti a un tempo con lo Stato e con la società, che sono le due più vigorose potenze terrene a lei contrapposte [7]).

Infatti anche nella storia reale sin da principio ogni teoria sociale del cristianesimo è stata a un tempo teoria sullo Stato e sulla società. Inoltre, dato il modo di pensare del cristianesimo, che mette capo all'elemento personale, presupposto dello Stato e della società è sempre stato per esso la famiglia, che rientra quindi in essi. In tal modo il concetto di « sociale » di bel nuovo si amplia, in quanto per una teoria sociale religiosa la famiglia, lo Stato, la società economica si presentano quali formazioni so-

[7]) Non si tiene qui conto della scienza nè dell'arte, poichè se si delimita con qualche precisione il « sociale » esse non vi rientrano, per quanto siano elementi importanti del sistema sociologico generale e per quanto specialmente la prima sia importante per una religione della conoscenza e della fede. Ma esse debbono riservarsi alla storia dei dogmi e dell'arte. Tuttavia mi sia lecito accennare al parallelo interessante, che a questo riguardo offre il rapporto verso il « mondo », cioè verso le formazioni non determinate direttamente dalla religione, con la mondanizzazione avveratasi nel campo politico-sociale. Essa è molto limitata anche nel campo della scienza e dell'arte.

ciologiche strettamente collegate. Esse non esauriscono il concetto della società in genere, ma sono i grandi oggetti che l'edificio sociale religioso deve cercare d'incorporarsi, pur lasciando a se stessi altri campi. La teoria sociale della Chiesa è una teoria relativa alle formazioni sociologiche estrareligiose, sorte da radici indipendenti, o, per parlare il suo linguaggio, la teoria dei suoi rapporti con le più poderose formazioni del « mondo ». Se si riconosce che Stato e società, accanto ad innumerevoli altre, sono tuttavia le principali potenze formatrici della civiltà, il problema finale si riduce a stabilire come la Chiesa possa procedere di conserva con queste potenze per formare un'unità civile. Il problema della posizione della Chiesa di fronte alla questione sociale abbraccia adunque a un tempo quello della posizione di essa di fronte allo Stato; e la già accennata separazione moderna del pensiero politico dal sociale, che a sua volta era possibile solo in quanto si metteva da parte e si voleva ignorare la Chiesa fin allora superordinata ad entrambi, è appunto quella che rende così estremamente malagevoli le teorie sociali delle Chiese, in quanto queste teorie in realtà hanno che fare a un tempo con lo Stato e con la Chiesa, e tuttavia, sotto l'impero della parola d'ordine « sociale », esse nel loro zelo cristiano-sociale urtano soltanto nel problema « sociale » isolato. Così anche il Nathusius nella sua teoria ha completamente dimenticato lo Stato, come se questo non avesse il più vivo interesse nel problema sociale, e come se fosse dato alle Chiese di risolver quest'ultimo movendo dai suoi punti di vista, spesso affatto divergenti dall'interesse dello Stato. Così pure, viceversa, nei tempi anteriori all'età moderna era possibile di risolvere a modo loro il problema sociale solo in quanto esse oltre alla società tenevano spontaneamente anche lo Stato alla loro dipen-

denza, giacchè Stato e società in generale si inchinavano davanti alla Chiesa e lo Stato si metteva agli ordini della Chiesa per l'attuazione del suo ideale. In questo punto risiede oggi la differenza caratteristica tra le teorie sociali cattoliche e le protestanti: le prime esigono anche oggi il dominio sullo Stato per poter risolvere ecclesiasticamente il problema sociale, le seconde, data la loro rinunzia allo Stato, sono incerte, e vogliono ora lo Stato cristiano, ora un'attività meramente cristiano-sociale a fianco dello Stato. D'altra parte oggi lo Stato è molto propenso a considerare le Chiese come libere associazioni d'interessi privati ed assegnarle così alla « società » da esso distinta [8]).

Ripartizione della materia. — La meritoria rudezza delle considerazioni del Nathusius illustra una confusione, che in forma più fine fanno

[8]) Interessante è a questo proposito l'evoluzione di FRIEDRICH NAUMANN, il quale dal suo socialismo cristiano attraverso il riconoscimento realistico dello stato vero delle cose si sentì sempre più spinto verso lo Stato, fino a giungere ad affrontare il problema sociale movendo unicamente dallo Stato e respingendo Chiesa e cristianesimo nell'elemento della vita meramente personale ed etica. (WENCK, *Geschichte der National-Sozialen*, 1905). Al contrario la politica sociale cattolica esige in prima linea la subordinazione dello Stato al punto di vita ecclesiastico. Cf. THEOD. MEYER, *Die christlich-ethischen Sozialprinzipien*, 1914. Ciò implica insomma la teoria « organica », cioè teocraticamente unificatrice. Ciò che contraddistingue la teoria sociale cristiana è « che l'idea cristiana dell'organismo sociale esclude naturalmente ed organicamente ogni arbitrio assolutistico del principio centrale (cioè dello Stato), mentre l'idea non cristiana altrettanto naturalmente ed essenzialmente lo include ». Ma ciò tocca l'assolutismo non della forma di governo, ma del principio statale in se stesso. D'altra parte neppure i conservatori possono giungere a fissare un'energica politica sociale, perchè data la passività politica del luteranismo non osano costringere lo Stato a intraprendere riforme, anche astraendo dal fatto che il loro interesse politico coincide in gran parte con siffatta passività. Intorno all'assegnazione delle Chiese alla « società », come conseguenza del concetto moderno dello Stato, cf. TROELTSCH, *Die Trennung von Staat und Kirche*, 1907, p. 23-48.

anche moltissimi altri [9]). Con l'essenza sociale, cioè sociologica, della Chiesa si crede infatti d'avere già risolto problemi sociali, cioè appartenenti alla vita dello Stato e della società; con l'organizzazione caritatevole dell'amore sgorgante da Dio e in lui ritornante si crede di abbracciare già le comunità umane in genere. Ma ciò è insostenibile; anzi qualsiasi concezione di questo genere offuscherà la comprensione del vero significato storico del Vangelo e della storia della sua evoluzione; e tutto il discorrere che si fa frequentemente dello « spirito sociale del cristianesimo » contiene quest'ambiguità anche nei riguardi dei problemi attuali. Queste opinioni non sono necessariamente false ; certamente però dicono troppo e traggono in errore.

Abbiamo così dato le linee direttive della nostra indagine. Dovremo in ogni caso ricercare anzitutto la specifica idea sociologica del cristianesimo e la sua esplicazione costruttiva ed organizzativa. In essa sarà contenuto in generale un ideale, tendente a superare i limiti della comunione propriamente religiosa o Chiesa, e volto a conseguire uno schema fondamentale generale di rapporti umani di vita: il problema sarà poi quello di stabilire fino a qual punto questo schema fondamentale penetri nelle altre relazioni, come agisca su di esse, come da esse sia a sua volta reattivamente influenzato,

[9]) Per es. il socialismo cristiano del SAINT-SIMON, che proclamò esistere nel pensiero della comunione cristiana il fondamento religioso-metafisico indispensabile ad ogni sistema sociale positivo, mentre d'altra parte scorgeva chiaramente che il suo *nouveau christianisme* doveva essere veramente nuovo, cioè riconoscere molto più apertamente i valori della vita. (Cfr. STEIN, *Sozialismus und Kommunismus*, p. 174). Ma anche così la fraternità cristiana confluisce con l'indeterminato principio dell'uguaglianza come principio sociale in generale. Ma ciò che diremo in seguito mostrerà quanto sia antistorica appunto questa identificazione.

e fino a qual punto in tutto questo processo si attui e possa attuarsi un'interna unità di vita. Dovremo quindi in seguito ricercare il rapporto di questa formazione sociologica con l'elemento sociale, cioè con lo Stato, con la società economica fondata sulla divisione del lavoro, con la famiglia. Va da sè che nella realtà storica quest'ultimo punto è sempre trattato e regolato prendendo le mosse dal primo; ma i problemi sorgono sempre appunto da questa base: quali furono i reali effetti del fondamentale schema sociologico religioso sulle altre zone di vita? Quali influssi così esercitarono effettivamente le Chiese sui fenomeni sociali, e quali influssi reciprocamente la comunione religiosa ha risentito dalle formazioni politico-sociali? [10]). Fino a che punto, infine, sono stati con ciò possibili il contatto e la compenetrazione, e fino a che punto da ciò è derivata un'interna unità della vita complessiva? [11]). Nel-

[10]) Uno splendido esempio dell'impostazione di quest'ultimo problema, con particolare accentuazione dell'elemento economico, è offerto dal noto scritto di MAX WEBER, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, cit. « Archiv », anno 1903/4; l'accenno ad un esempio di trattamento della prima questione si ha nello scritto del medesimo studioso intitolato « *Kirchen* » *und* « *Sekten* » *in Nordamerika*, « Christl. Welt », 1906, p. 558 sgg., 577 sgg.

[11]) Questi sono i problemi di principio che sorgono dallo interesse e dal punto di vista dell'etica, della teologia, della filosofia della civiltà, mentre i su citati scritti di MAX WEBER si volgono al mero reale, dal punto di vista e secondo l'interesse della storia economica e sociale. Lo scritto del von SCHULZE-GÄVERNITZ, *Britischer Imperialismus und englischer Freihandel*, 1906, comprende entrambi i gruppi di problemi. Per il nostro compito quello che importa essenzialmente è il secondo gruppo, giacchè il relativo quesito costituisce il vero interesse fondamentale delle teorie sociali della Chiesa, mentre le indagini sull'atteggiamento effettivo e sull'efficacia dell'idea cristiana di fronte alle zone di vita economica e sociale hanno importanza soltanto come premessa necessaria perchè si possa rispondere a quel quesito di principio. — Per questi problemi concernenti i rapporti di

l'antichità quest'unità non venne mai raggiunta; nel medioevo e nelle Chiese sue figlie, sorte dalla Riforma, essa è stata attuata, almeno idealmente e teoricamente; nell'età moderna si è nuovamente prodotta la scissura. Da questi quadri, quali si offrono immediatamente allo sguardo, dell'antichità, del medioevo e delle confessioni, e del mondo moderno, nasce la partizione della materia. Ma in prima linea debbono prendersi in esame il Vangelo e la Bibbia, nonchè la Chiesa dell'antichità: questi fattori creano la base permanente.

---

fatto, questo scritto si appoggia soltanto in ristretta misura su indagine diretta delle fonti, meno che mai poi per la Chiesa antica e medioevale. Il suo merito, se ne ha, consiste in sostanza non nello studio indipendente delle fonti, ma nella determinazione dell'unità del tutto risultante ogni volta da quella data situazione e costellazione d'interessi, ottenuta mediante la riflessione autonoma e volta a formulare una teoria relativa alla posizione del fattore religioso di fronte al politico-sociale. Spero tuttavia d'essermi sempre attenuto, nelle questioni di fatto, alle migliori esposizioni.

I.

I FONDAMENTI NELLA CHIESA ANTICA

1. Il Vangelo.

Fatti fondamentali. — Per la comprensione dell'indirizzo fondamentale complessivo del cristianesimo nel suo rapporto coi problemi sociali è decisivo il riconoscere che la predicazione di Gesù e la formazione della nuova comunità religiosa non furono affatto prodotti di un moto sociale, cioè non derivarono da una lotta di classe, non s'informarono a nessuna lotta di classe, e in generale non si collegano in nessun punto direttamente ai rivolgimenti sociali della società antica. Certamente sta di fatto che Gesù si volse essenzialmente agli oppressi e agli umili, che ritenne la ricchezza pericolosa all'anima, che fu avversario dell'aristocrazia sacerdotale e del dominante mondo dei teologi, che similmente la sorgente Chiesa cercò e trovò di fatto i suoi fedeli principalmente tra i ceti inferiori delle città, che soltanto a partire dal sec. II lo strato sociale superiore ricco e colto cominciò ad affluire lentamente ad essa, e che ciò avvenne non senza forti attriti sia con la cultura e la scienza sia con la ricchezza. Ma altrettanto

certo è anche l'altro fatto che l'intiera antica letteratura cristiana di missione e d'edificazione, tanto quella contenuta nel Nuovo Testamento quanto quella in esso non contenuta, non sa nulla di una questione sociale di principio; che al centro stanno sempre le questioni della salvezza dell'anima, del monoteismo, della vita dopo morte, del culto puro, del giusto ordinamento della comunità, della condotta pratica, delle rigorose norme di santità; che fin dall'inizio non si fa alcuna distinzione di classe, e che siffatte distinzioni si spengono anzi nel grande problema della salute eterna e del bene interiore. In particolare tutte le perorazioni apologetiche traggono i loro argomenti non dalla previsione e dalla promessa di un miglioramento delle condizioni sociali o di una guarigione delle piaghe sociali, ma da elementi meramente teologico-filosofici o etici, come la saggezza, l'onestà, la laboriosità, la lealtà civica dei Cristiani. Anche la grande speranza della redenzione, dell'avvento del regno di Dio, dalla quale prende le mosse Gesù e che incombe su tutta la comunità, non è mai una condizione sociale perfetta, attuata dal potere miracoloso di Dio anzichè dall'arte umana, e neppure il conforto che derivi dalla speranza che la miseria sociale della terra sia per essere sostituita da un beato al di là di uguaglianza o magari di capovolgimento, che il Vangelo assicuri ai non abbienti in contrapposizione ai potenti attuali della terra. Essa è invece sempre in prima linea la condizione etica e religiosa ideale di un mondo signoreggiato esclusivamente da Dio, in cui conseguiranno effettivo valore e riconoscimento tutti i valori della pura vita interiore; e allorchè, più tardi, la redenzione futura cede il posto a quella già attuata con la vita e con la morte di Cristo, anche allora i beni della redenzione sono meramente interiori, etici, spirituali, e di essi la beatitudine senza sofferenze

è soltanto il naturale compimento. Questo è il fatto fondamentale, da cui occorre prender le mosse [12]).

Esso è ulteriormente illustrato e confermato dalla

---

12) Cfr. a questo proposito in generale UHLHORN, *Christliche Liebestätigkeit in der alten Kirche*, 2ª ed., 1882; HARNACK, *Dogmengeschichte*, 3ª ed., e *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, 2ª ed., 1906: quest'ultimo libro contiene le migliori informazioni sulla storia sociale del cristianesimo che io conosca. V. inoltre MOLLER VON SCHUBERT, *Lehrbuch der Kirchengeschichte* I, 2ª ed., 1904; DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église*, 1907; WEIZSÄCKER, *Das apostolische Zeitalter*, 2ª ed., 1902; KNOPF, *Das nachapostolische Zeitalter*, 1905; TH. KEIM, *Rom und das Christentum*, 1881; GIERKE, *Das deutsche Genossenschaftrecht*, III 1887: in quest'ultimo libro è svolta in maniera eccellente l'idea corporativa cristiana. — Cfr. anche il discorso tenuto da A. HARNACK al Congresso evangelico-sociale del 1894, *Die ev.-sozial Aufgabe im Lichte der Kirche*. (« Reden und Aufsätze » 1904). — L'atteggiamento complessivo del cristianesimo antico si trova ottimamente esposto da P. WENDLAND, *Die hellenistisch-römische Kultur*, 1907, che però di proposito lascia da parte la storia sociale.

Tutte le opere su citate si fondano sul concetto che si tratti in prima linea di un moto religioso. Non manca tuttavia chi scorga nel cristianesimo un mero moto sociale. Il PÖHLMANN, *Gesch. d. antiken Sozialismus und Kommunismus*, 1893/1901, volle originariamente rappresentare il cristianesimo come lo sbocco del socialismo antico. Esso con la sua speranza del regno di Dio avrebbe offerto al socialismo, filosoficamente caduto nella rassegnazione e di fatto represso dall'impero, moventi psicologici e forze, che provenivano da conati meramente politico-sociali e filosofici, II 583-617. Senonchè egli si è fermato a quest'accenno e non ne ha intrapreso la dimostrazione, probabilmente perchè questa non era facile. Questa tesi si fonda infatti su una falsa interpretazione del regno di Dio, che non significava minimamente alcun rinnovamento politico-sociale: di ciò parleremo in seguito. - Dallo stesso presupposto muove, ben s'intende, anche il KAUTSKY nel suo contributo alla *Geschichte des Sozialismus in Einzeldarstellungen*, I, 1, 1895, p. 16-40. Fondandosi sul metodo del « materialismo storico » egli non può scorgere nel cristianesimo se non un moto comunistico originato dalle condizioni sociali dell'impero romano, una reazione contro il pauperismo e la miseria delle masse causata dalla cacciata dei cittadini dalla proprietà terriera e dal mestiere, dalla concorrenza delle grandi piantagioni e delle fabbriche gestite col lavoro servile, e che si palesava nell'alimentazione per conto dello Stato di questo proletariato cencioso, decaduto e senza lavoro. Da questa miseria, causata dal capitalismo antico, gli elementi inclini all'entusiasmo cercavano la via d'uscita nel miracolo: Cristo salvatore avrebbe attuato mediante un divino rinnovamento del mondo la società

circostanza che anche i culti e le organizzazioni religiose, svoltisi parallelamente, p. es. il nucleo principale dello gnosticismo, o il mitraismo, non s'atteg-

---

comunistica ideale. A prova di ciò si adduce segnatamente l'Apocalisse, che però non presenta alcun tratto comunistico, sibbene soltanto odio contro il mondo peccaminoso e contro l'impero romano. Da quell'entusiasmo chiliastico, presto sbiadito, sarebbe però ben presto scaturita già anche per la vita terrena un'efficacia pratica comunistica, in quanto nel proletariato cristiano delle grandi città, che appunto perchè tale rimaneva legato all'economia cittadina e non poteva ancora rinunciare allo stadio economico raggiunto, si sarebbe svolto un comunismo semplicemente di consumo e di distribuzione, modellato sulle provvidenze alimentari dello Stato. I mezzi di produzione vengono trasformati in mezzi di godimento e distribuiti al proletariato. Da ciò la profonda contradizione di questo comunismo a base di proprietà privata, che per questo motivo appunto fallisce e continua a sussistere soltanto nelle declamazioni dei Padri della Chiesa, e principalmente del Crisostomo. Il cristianesimo adunque deve lasciar sussistere l'ordine sociale esistente, e non fa che rinvigorirlo mediante una nuova classe di padroni, il clero, e la proprietà fondiaria della Chiesa, di cui si spiega bene il sorgere da siffatta democrazia del semplice entusiasmo. È il cesarismo dei vescovi. Il processo si chiude con la formazione della Chiesa cattolica, e così « un istituto comunistico diventa la più gigantesca macchina di sfruttamento che il mondo abbia visto », p. 34. Negli Stati sorti dalle invasioni germaniche, insieme con l'economia monetaria scompare l'antica miseria delle masse, e la Chiesa, collegata col feudalismo e con la grande proprietà fondiaria, diventa mera istituzione politica, il centro di raccolta degli strati dominanti. Scompare allora anche l'attività di beneficenza dell'antico comunismo: quello che rimane è soltanto il piacere, comune a tutti gli stadi di economia naturale, di compartire altrui il superfluo, che non si può consumare da sè. Quando poi, nel tardo medioevo, si forma il capitalismo moderno e con esso si ripresenta un'altra volta il problema della miseria delle masse, sorge il movimento comunistico moderno, ma non più sulla base di una plebe cenciosa e senza lavoro, sibbene del libero salariato, indispensabile alla produzione. Ormai è completamente finita la funzione della Chiesa quale rappresentante del socialismo: soltanto i monasteri, con il caratteristico spirito conservatore di tali istituzioni, rimangono fedeli ai resti dell'antico comunismo e della sua attività di beneficenza. — Questa rappresentazione del Kautsky certamente misconosce in maniera grossolana l'importanza autonoma delle idee religiose, ma astraendo da ciò non è del tutto senza valore, in quanto mette in rilievo certi lati che di solito vengono trascurati: specialmente l'economia monetaria della Chiesa antica e l'economia naturale della medioevale costituiscono in realtà una differenza importante, che deriva però

giano a vangeli sociali di classe nè si presentano come superamento dei mali sociali, sibbene come istituti di superiore teologia, di più valide iniziazioni, di garan-

---

da sorgenti diverse da quelle indicate dal Kautsky. Di ciò parleremo in seguito. — Lo stesso indirizzo segue il KALTHOFF, *Die Entstehung des Christentums*, 1905: senonchè è diverso il suo atteggiamento verso la religione. Le sue premesse sono: 1. la completa autonomia della coscienza religiosa dell'età nostra, di cui è annullata nel modo più radicale la dipendenza dalla storia con l'affermare che Gesù non è affatto esistito e tutt'al più è stato soltanto un oscuro entusiasta giudeo fra tanti altri dello stesso stampo: si ha così il coronamento radicale della dogmatica del BIEDERMANN, compiuto qui dal teologo liberale. 2. l'impossibilità di ricavare dai racconti biblici di miracoli un qualsiasi nucleo di verità, e l'impossibilità di spiegare la trasformazione paolina di Gesù nell'Uomo-Dio, mentre tutto ciò diventa spiegabile, se lo si ritiene libera invenzione del sec. II; 3. il moderno metodo storico collettivistico, antiindividualistico e sociologico, che non ritiene più credibile che siffatti moti traggano origine da uno o più individui, ed esige che siano spiegati come movimenti di masse. Per questa via si giunge a presentare il cristianesimo come originato dalla filosofia stoica, dai circoli comunistici della tarda antichità, dall'entusiasmo messianico degli Ebrei: il mescolarsi di questi elementi ci dette in Gesù un eroe eponimo e creò la letteratura biblica, presentata come storia delle origini. Le speculazioni sulla passione e sulla morte di Gesù rispecchiano la storia delle sofferenze e delle vittorie della comunità. — Orbene, tutta questa rappresentazione si poggia su premesse arbitrarie, in parte erronee, e nella sua parte positiva non è che pura fantasia. Rileviamo anzitutto che la valutazione dei documenti reali come tradizione storica relativamente esatta permette di giungere ad un insieme perfettamente intelligibile. Il punto non ancora chiarito è la dottrina cristologica di PAOLO: ma essa in realtà non è un prodotto della formazione della Chiesa, sibbene l'evidente premessa di questa. Del fatto ch'essa sorse per effetto della conversione di Paolo non si può dubitare, se anche si possano dal mondo estracristiano recare elementi atti a chiarirla.

A tutti questi tentativi di interpretazione « sociale » si oppone con meritoria chiarezza lo studio dell'OVERBECK sui « rapporti della Chiesa con la schiavitù nell'impero romano », nelle sue *Studien zur Geschichte der alten Kirche*, 1875. È questo il punto in cui più chiara dovrebbe mostrarsi una tendenza di riforma sociale e un legame con essa. L'O. dimostra invece che al contrario fin da principio la schiavitù, insieme con lo Stato, con la società, con l'economia, con la famiglia, venne ritenuta parte del mondo peccaminoso, che ineluttabilmente deve rimanere quello che è. Gli schiavi di padroni non cristiani non possono diventar membri della comunità cristiana se non col permesso

tita salvezza dell'anima [13]). È vero che tra gli Gnostici si trovano gruppi comunistici, specialmente tra i Carpocraziani, che però erano assai lontani dal cri-

---

del relativo padrone, a fine d'impedire l'afflusso determinato da desideri d'emancipazione politica e sociale (p. 188 e 222); anzi l'istituto della schiavitù, in quanto proprio dei tradizionali rapporti di proprietà, viene direttamente rafforzato dal cristianesimo, allo stesso modo che più tardi la Chiesa tiene essa medesima degli schiavi e non ha neppure facoltà di emanciparli. La schiavitù è superata soltanto internamente e religiosamente, in quanto schiavo e padrone appartengono ugualmente a Cristo: entrambi sotto l'aspetto religioso hanno uguali diritti e fin dall'inizio lo schiavo è capace di coprire cariche ecclesiastiche. Soltanto alcune sette gnostiche hanno tendenze comunistiche, e vengono perciò aspramente combattute. Parleremo di tutto ciò più precisamente in seguito. Ma questo riconoscimento giuridico della schiavitù, che diventa più rigido anzichè attenuarsi a mano a mano che la Chiesa acquista libertà di azione, e la concezione di essa quale elemento essenziale dell'ordine, è una recisa confutazione.

[13]) Cfr. WENDLAND, *op. cit.*; ZIEBARTH, *Das griechische Vereinswesen*, 1896. La forma religiosa di queste associazioni, esuberantemente sviluppatesi nell'età ellenistica e sotto l'impero, dipende dal fatto che il pensiero greco poteva concepire l'associazione soltanto sotto forma di comunità durevolmente aggruppata intorno a un culto, sebbene questa forma religiosa fosse spesso mera esteriorità. Esse quindi in sè non costituiscono in sostanza un movimento religioso. Le associazioni, che andavano aumentando con la scomparsa delle nazionalità e con lo svilupparsi del traffico, e che servivano effettivamente a scopi religiosi, sono rivolte in parte a riunire i connazionali all'estero, in parte ad accogliere nuovi culti, ed hanno importanza sociale solo in quanto implicano una riunione di tipo familiare e la soppressione delle differenze di classe nella partecipazione al culto, e quindi in un'età di intensificato individualismo sono ricercate anche per questo motivo. Ma, al pari del cristianesimo, fuori del culto anch'esse lasciano sussistere le differenze sociali: lo Z. mette in rilievo la partecipazione delle classi superiori a queste associazioni cultuali, p. 210. Non può quindi parlarsi di « circoli comunistici », i quali secondo il KALTHOFF sarebbero stati il terreno d'incubazione del cristianesimo; tanto che lo stesso K. deve concedere che in essi « convivevano ancora in completa unità impulsi sociali e religiosi », p. 83. Ma per il Kalthoff è comunista la sinagoga, è comunista Giovanni il Battista! Si rifletta inoltre al divieto, rigorosamente applicato dagli imperatori, di tutte le associazioni politiche o politicamente sospette, e agli sforzi continui fatti dai Cristiani per provare l'innocuità politica delle loro associazioni, cfr. NAUMANN, *Der röm. Staat und die allgem. Kirche*, I, 1890.

stianesimo; ed anche per essi quest'indirizzo si limitava al proprio gruppo, e non costituiva affatto un programma generale di riforma politico-sociale. Per giunta dal sec. II in poi il sentimento si volge al trascendente, ma tace il conato di attuare organizzativamente la riforma del mondo. E ciò non deve affatto stupire. Il mondo antico dalla guerra del Peloponneso e dalle riforme dei Gracchi in poi aveva assistito a profonde e travolgenti lotte di classe, nel corso delle quali la politica democratica nonchè la riflessione e la letteratura filosofica avevano dato vita a vasti ideali di politica sociale, di economia, di socialismo statale, di comunismo, d'anarchia [14]); ma con le monarchie ellenistiche e specialmente con l'impero del cesarismo era chiusa in sostanza l'età febbrile di tali lotte, ritornò l'ordine e la prosperità, scemarono i rivolgimenti e gli spostamenti di classe, la politica di sfruttamento e di immiserimento, l'incertezza del guadagno. La ferrea

---

[14]) Cfr. l'esposizione del Pöhlmann, il cui meritorio lavoro tuttavia, come mi insegna Max Weber, va adoperato con precauzione. Esso infatti si serve troppo di categorie socialistiche moderne, sebbene manchi affatto nell'antichità la premessa di esse, cioè una classe che cerca di farsi strada lottando. Non esistevano infatti nè grande industria nè fabbriche. Solo nell'agricoltura i Cartaginesi, e poi sul loro modello i Romani, organizzarono la grande azienda, e con essa anche le caserme di schiavi. Invece non esisteva l'industria di fabbrica, che in generale non può attuarsi col lavoro degli schiavi, mentre d'altra parte gli artigiani liberi non vi si adattavano. Mancano quindi le basi d'un movimento socialista. Le lotte si combattono piuttosto nel seno dello stesso ceto dominante, e sono più democratiche che non socialistiche, sebbene naturalmente v'intervenga il movente economico. Sono sempre le antiche classi quelle che si combattono, mirando a una nuova ripartizione del potere e della proprietà. Il P. dà eccessivo valore ai romanzi politici, e considera troppo poco la realtà pratica. Anche Eduard Meyer nei suoi studi assai più riusciti parla di « fabbriche », ma è contradetto dagli economisti, i quali però hanno dovuto concedere agli storici che l'ambito dell'economia monetaria e del libero lavoro salariato sia stato più ampio di quanto fosse fin allora incline a ritenere l'economia politica.

saldezza della monarchia si comunica a tutto il pensiero relativo all'ordine sociale e politico, e il libero movimento si ritrae sulla propria vita interiore, sulla riflessione etica e religiosa. Lo scemare dei mercati di schiavi per effetto della pace permette nuovamente il formarsi di un ceto medio. La giustizia sociale, così ardentemente a lungo bramata, risiede nelle mani dell'imperatore, e la grande scuola umanitaria della Stoa, che solo nell'età primordiale vedeva attuato il suo pieno ideale, in parte insegnava ad adattarsi alle condizioni vigenti e alle loro molteplici limitazioni, in parte influiva sulla legislazione imperiale a favore di benefiche riforme [15]).

È vero che la storia sociale dell'impero è stata ancora poco investigata, e che in essa il processo di dissoluzione della società antica non fece che rallentarsi; ma coi più importanti avvenimenti della storia sociale dell'impero, cioè la scomparsa dei contadini liberi, la diminuzione del numero degli schiavi, la trasformazione di questi ultimi in servi della gleba, il trasferimento del capitale nella grande proprietà terriera, lo spostamento del centro di gravità dalle città costiere nell'interno, la trasformazione completa del-

---

[15]) WENDLAND, *op. cit.*; MOMMSEN, *Römische Geschichte*, vol. V; L. HAHN, *Rom und Romanismus im griechisch-römischen Osten*, 1906. Su questo punto il PÖHLMANN non sa far altro in verità che riferire le utopie e i romanzi socialfilosofici esaltanti l'età primordiale, e soggiunge: « S'impone naturalmente questo pensiero: - Se già nei gruppi colti della società romana era possibile tanta capacità d'illusione, tale utopismo, a quali fantasie non deve essersi mai abbandonata l'ideologia rivoluzionaria del proletariato », II, 606! Questa è un'argomentazione molto discutibile, quando si tratta di siffatto proletariato; secondo la pag. 616 sembrerebbe trattarsi dei C r i s t i a n i, il cui regno millenario corrisponderebbe allo Stato sociale umanitario di ZENONE e apparterrebbe alla « forma fenomenica religiosa del socialismo antico ». Ma di tutto questo i documenti cristiani non sanno proprio nulla.

l'esercito e della burocrazia, la ricaduta finale nella economia naturale [16]), assai poco hanno che fare le primitive comunità cristiane, che nei primi secoli si re-

---

[16]) Intorno alla storia sociale dell'impero v. MAX WEBER, *Agrargeschichte* (Altertum) nel *Handwörterbuch der Staatswissenschaft* e *Ueber die sozialen Gründe des Untergangs der antiken Welt*, in « Wahrheit » (Stoccarda, 1896) p. 57-77; EDUARD MEYER, *Die wirtschaftliche Entwickelung des Altertums*, 1895, *Die Sklaverei im Altertum*, 1897, e *Bevölkerung des Altertums* nel cit. *Handbuch*; U. WILCKEN, *Griechische Ostraka aus Aegypten und Nubien*, I, 1899, p. 664-704. Molto si allontana da queste esposizioni l'UHLHORN, *Liebestätigkeit*, p. 93-113, 213-238. Il Weber descrive il sorgere e il dissolversi di un sistema capitalistico di grandi piantagioni e di grandi proprietari terrieri, fondato sul lavoro e sull'accasermamento di schiavi, e il suo contemporaneo ritrarsi dalle coste verso l'interno, che fa languire quelli ch'erano stati finora i radi rappresentanti della civiltà mercantile e con la sua concorrenza crea un proletariato di liberi disoccupati e affamati: ma ciò riguarda il processo svoltosi in Occidente e grazie alla scomparsa del commercio significa anche per la Grecia il sorgere d'un proletariato di tal tipo. Senonchè, nelle caserme degli schiavi delle grandi tenute il cristianesimo può aver avuto solo scarse possibilità di penetrazione; soltanto quando, determinatasi la scarsità degli schiavi, questi diventano coloni asserviti alla gleba e sono quindi restituiti alla famiglia e alla proprietà privata, esso si fa strada fra di loro. « Questo processo si svolge parallelamente alla vittoriosa avanzata del cristianesimo, che difficilmente avrebbe posto radici nelle caserme degli schiavi, mentre i contadini non liberi dell'Africa ai tempi di AGOSTINO erano già protagonisti di un moto settario » («Wahrheit » 68). Gli schiavi cristiani quindi avranno appartenuto per lo più alla non troppo numerosa categoria degli schiavi domestici, o anche alla categoria di quelli che esercitavano una qualche industria per conto e coi mezzi del padrone, e quindi, pur rimanendo giuridicamente schiavi, godevano tuttavia una considerevole misura d'indipendenza personale ed economica. Un esempio ce ne è offerto dal ben noto CALISTO, che gestiva in quella maniera un'azienda bancaria, e che nonostante i loschi affari in essa compiuti arrivò al seggio di vescovo e di papa. Si aveva in questo caso, insomma, soltanto un'altra forma di ceto medio. È difficile invece dire in quali rapporti stesse col cristianesimo il proletariato affamato (il *Lumpenproletariat*, proletariato straccione, del KAUTSKY). Se ne dovrebbe trovare traccia nelle notizie relative alla beneficenza; infatti troviamo l'obbligo di soccorrere gli inabili al lavoro, di procurar lavoro ai disoccupati (HARNACK, *Mission*, I, 150 sg.); ma sebbene in quest'ultimo caso possa trattarsi di questo proletariato di fame, in generale si ha da fare con norme di protezione contro gli elementi schivi del lavoro. Si può ricordare la notizia secondo cui Roma verso il

clutano tra gli strati inferiori delle città e vivono la vita professionale a poco a poco nuovamente riassettata, hanno il loro centro di gravità nell'assai meno sconvolto Oriente; hanno più fisionomia di ceto medio che di proletariato, e nonostante ogni loro speranza nel-

---

250 doveva nutrire annualmente circa 1500 di questi bisognosi (H. I, 136). In ogni caso però quest'assegnazione di lavoro non costituiva interesse centrale delle comunità e difficilmente sarebbe stato possibile in questo campo un successo in grandi proporzioni, sicchè da questa circostanza si deve inferire che la partecipazione del proletariato in questione non fosse molto grande: nè si tratta mai d'incoraggiare o confortare una qualsiasi speranza rivoluzionaria di classe. Inoltre tutto ciò riguarda essenzialmente soltanto l'Occidente. Anzi, anche la comunità romana rimase sino alla fine del sec. II essenzialmente greca, e quindi ebbe poco che fare con contadini e artigiani italici spostati. Assai diversamente stavano le cose in Oriente, dove per altro si trovava il centro di gravità delle comunità, della loro letteratura, della formazione delle loro idee. Quivi prevaleva l'economia monetaria livellatrice dei confini tra città e villaggio, e accanto ai non molto numerosi schiavi domestici esisteva un forte medio ceto di operai liberi. In mezzo ad essi appunto va cercata la massa principale dei Cristiani, il cui carattere sociale sarebbe quindi urbano e fondato sull'economia monetaria, senza che però da esso si distanziassero troppo i villaggi. Le notizie che si hanno sulla beneficenza, attuata in gran parte con pagamenti in denaro, permettono d'inferire alcunchè di simile anche per l'Occidente (Harnack, I, 127-172), mentre invece non si può stabilire quale parte rappresentassero il sostentamento in natura in via d'ospitalità, l'assunzione in servizio e al lavoro, l'offerta di viveri e d'altri prodotti in natura nelle agapi (Uhlhorn, I, 138): difficilmente però tutto questo avrà costituito la forma principale. Sicchè per un intiero secolo il cristianesimo si muove tra i gruppi che ancora sono poco tocchi dal grande rivolgimento sociale. Il risultato finale di quest'ultimo, che può considerarsi consistente nella distruzione del ceto contadinesco per opera dell'antica civiltà urbana e poi nel dissolvimento anche di questa medesima civiltà grazie al trasferimento del capitale nella grande proprietà terriera, è il ritorno alla prevalenza dell'economia naturale e alle salde primitive articolazioni sociali che ad essa si collegano, nonchè al feudalismo, per cui in Occidente l'impero trapassa nell'economia naturale del medioevo, mentre in Oriente sorge uno Stato burocratico anch'esso fortemente dominato dall'economia naturale e rinserrato in caste ereditarie. Evidentemente la comunità cristiana

l'avvento del mondo novello provvedono zelantemente alla quiete pubblica e all'adempimento dei doveri civici. Per giunta nell'antichità, in cui i contadini almeno formalmente erano cittadini e combattevano per i loro interessi di classe in seno ai partiti della cittadinanza in generale; in cui non esisteva lavoro di fab-

---

non è stata generata da questo processo; al più è stata favorita dalla concomitante sensazione della rovina materiale e del bisogno di soccorso delle masse. Quando essa uscì dalla cerchia del piccolo medio ceto e della massa e accolse anche lo strato superiore, anch'essa come tutti gli altri fu colpita dalle conseguenze, prese a sostenere lo Stato e il sistema vigente, ed assunse come potenza affatto conservatrice il compito, che lo Stato non poteva più assolvere, di combattere l'immiserimento. Ma quest'azione incomincia soltanto nel secolo III. Cfr. i risultati che Harnack trae dalle sue indagini statistiche (*Mission*, II, 276-287). « Il cristianesimo era religione di città: quanto più grande era la città, tanto maggiore — con probabilità anche relativamente — era il numero dei Cristiani. Inoltre esso (intorno al 300) in molte province era già profondamente penetrato nella campagna: lo sappiamo con precisione per la maggior parte delle province dell'Asia Minore, nonchè per l'Armenia, la Siria, l'Egitto, per certe parti della Palestina e anche dell'Africa settentrionale », p. 278. « Anzitutto salta agli occhi la grande differenza tra la metà orientale e l'occidentale dell'impero. Se poi si separa il territorio di lingua greca da quello di lingua latina, la percentuale sale ancor più. La spiegazione di ciò è semplice abbastanza: la cristianità greca esisteva sin dall'età postapostolica, mentre una cristianità latina degna di menzione non vi fu probabilmente se non dai tempi di Marco Aurelio », 282. Inoltre le comunità cristiane appaiono dappertutto rappresentanti dell'ellenismo, « ma non fu già l'ellenismo egiziano, sibbene l'ellenismo dell'Asia Minore coi suoi elementi e con le sue memorie rimontanti fino alla civiltà persiana, quello che assunse la direzione », 283. Anche ciò dimostra che non si tratta in prima linea del proletariato accattone dell'Italia. — Nell'Uhlhorn molti particolari sono interessanti; ma la concezione generale che la schiavitù abbia oppresso il lavoro libero e creato il pauperismo, che poi il cristianesimo abbia voluto superare il pauperismo mediante la beneficenza e l'annobilimento del lavoro, che però esso abbia fallito allo scopo a causa dell'insuperabilità dell'antagonismo e che da questo fallimento sia sorto l'ascetismo, non conviene ai primi secoli, nei quali anzi s'ebbe un miglioramento. Soltanto il sec. IV vide il fallimento dello Stato e il crescere della miseria.

brica in senso moderno e mancava quindi una grande classe lavoratrice salariata, non poteva sorgere alcun grande moto d'emancipazione sociale nè poteva sormontare una nuova classe. Le lotte hanno sempre carattere politico-democratico e mirano alla ripartizione della terra e all'alleviamento dei debiti: ma tutti presuppongono il mantenimento della schiavitù come strato inferiore. La sorte degli schiavi divenne, è vero, più umana; ma ciò non importò mai in pratica la loro emancipazione. Sicchè, anche astraendo dalla pacificazione operata dall'impero, mancava in sostanza un movimento di classe tendente all'emancipazione. Le varie teorie filosofiche e i romanzi politici miravano bensì eticamente ed interiormente all'attenuazione degli antagonismi, ma non all'elevamento pratico di una nuova classe. Infine, neppure la composizione sociale delle comunità può considerarsi determinata da mere condizioni di classe. È vero che per molto tempo esse furono composte principalmente di schiavi, liberti, artigiani, sebbene, come giustamente osserva l'Overbeck, dato il numero degli schiavi esistenti in generale, e data la prudenza che s'adoperava nell'accettazione degli schiavi, la partecipazione di costoro non si debba esagerare; in ogni caso s'aveva deliberatamente cura di tener lontani gli schiavi bramosi d'emanciparsi. Ma già sin dai primi momenti non mancarono membri delle classi superiori; e furono essi che principalmente dettero i mezzi necessari e le comodità di riunione. Sotto Domiziano il cristianesimo penetrò nei più elevati circoli di Corte, e la celebre lettera di Plinio parla esplicitamente di *multi omnis ordinis*. Da Commodo in poi la partecipazione degli strati superiori s'intensifica. Tutto ciò è affatto naturale se si ammette che si tratti di un moto essenzialmente religioso, ed è una lampante confutazione

dell'opinione che si abbia che fare con un « movimento di classe del proletariato » o di un « travestimento religioso del socialismo antico » [17]).

Connessione non con la storia sociale ma con la storia religiosa dell'impero. — Pertanto l'avvento del cristianesimo va spiegato non con la storia sociale, ma con la storia religiosa dell'antichità. La vita religiosa, pur intrecciandosi a tutto il resto, ha però sviluppo e dialettica propri. La rovina delle religioni nazionali come spontanea conseguenza della perdita dell'indipendenza nazionale; la mescolanza dei popoli, che naturalmente confondeva insieme anche i culti; il sorgere di culti misterici puramente interni, affatto indipendenti dalla nazione e dalla nascita; il mescolarsi dei frammenti di antiche religioni sciolti dal loro terreno nazionale; la religione filosofica della cultura con i suoi svariati adattamenti alle religioni popolari; il bisogno che l'impero mondiale sentiva di una religione universale, bisogno cui il culto degli imperatori soddisfaceva solo assai esteriormente; la straordinaria profondità e interiorità acquistate dal pensiero filosofico nel corso di una storia protrattasi per quattrocento anni e senza esempio ricca di critica e di approfondimento interiore; il dissolvimento, da tutto ciò conseguente, del politeismo, dei suoi miti, dei suoi culti, e l'esigenza di una religione definitiva che offrisse valori eterni: tutto questo significava, come conclusione dell'antichità, una nuova era di produttività e di sensibilità religiosa. L'antichità si conclude con un processo di decomposizione della re-

---

[17]) Intorno alla composizione sociale v. KEIM, p. 164, 319; OVERBECK, 188; specialmente HARNACK, *Mission*, 2ª ed., II, 25 sgg. e BIGELMAIR, *Die Beteiligung der Christen am öffentlichen Leben*, 1902, p. 208-226; KNOPF, *Die soziale Zusammensetzung der ältesten heidenchristlichen Gemeinden*, « Zeitschr. f. Theol. u. Kirche », 1900; e KNOPF, *Nachapostol. Zeitalter*, p. 64 sgg.

ligione popolare, dovuto a svariati motivi, ma in ultima analisi derivante dalla maggiore interiorità ed eticità acquistate dal pensiero religioso e da una nuova formazione religiosa confluente da ogni parte [18]). Ma il motivo ultimo di tutto questo è la causalità autonoma del pensiero religioso medesimo. Da questa condizione di cose è scaturito il cristianesimo, che di essa raccolse l'eredità nel grande bacino della Chiesa, raggruppando bene o male tutti quegli elementi intorno ai suoi pensieri fondamentali.

Motivi religiosi dell'orientamento verso le classi inferiori. — Se adunque il cristianesimo ha le sue radici nell'evoluzione religiosa del mondo antico, si spiegano anche la già accennata sua tendenza a rivolgersi alle classi inferiori e il suo procedere da queste. Tale atteggiarsi del cristianesimo fu dovuto non all'asserito suo scaturire da un processo sociale, ma appunto alla natura stessa delle nuove formazioni religiose. Queste ultime si compiono infatti in generale in due modi. O muovono dalle sommità della cultura e della riflessione e si propagano sotto forma di critica e di speculazione; e sono allora tanto più importanti, quanto più profondi sono i reali contenuti religiosi di vita, che si celano in questa forma di critica e di speculazione. Per esempio, specie di nuove formazioni religiose sono il platonismo e lo stoicismo. Ma esse sono essenzialmente riflessione e dimostrazione razionale, e quindi non esigono mai la specifica forza religiosa d'una religione rivelata; nel sentimento della propria debo-

---

[18]) Cfr. Ed. Meyer, *Volkswirtsch. Entw.*, 52. « Il movimento (religioso) comincia verso la metà del sec. I a. C., nel periodo cioè in cui prima in Oriente e poi anche in Occidente si prepara quella conclusione dello svolgimento antico, la quale poi riceverà il suo aspetto definitivo dallo Stato del principato ».

lezza, esse in parte aderiscono all'antica religione popolare, cercando soltanto d'interpretarla altrimenti, in parte s'affidano al potere della prova astratta, che ciascuno riflettendo tacitamente su di esse può render chiara a se stesso. Invece le costruzioni religiose veramente creatrici e capaci di far sorgere delle comunità sono opera degli strati inferiori. Qui soltanto si trovano riunite la compattezza della fantasia, la semplicità della vita affettiva, l'irriflessività del pensiero, l'elementarità della forza, l'impetuosità del bisogno, vale a dire tutti gli elementi dai quali può scaturire l'illimitata credenza d'autorità nella rivelazione divina, l'ingenuità della divozione, l'intransigenza della certezza. Soltanto qui si trovano da un lato l'indigenza, dall'altro lato l'assenza di quella cultura di riflessione che tende sempre al relativo. Tutte le grandi rivelazioni creatrici di comunità sono sempre uscite da questi gruppi, e l'importanza e la capacità di sviluppo degli aggruppamenti religiosi così formati è sempre dipesa sia dalla potenza e dalla profondità dell'impulso impartito con tale ingenua rivelazione sia dall'energia con cui la convinzione religiosa ha reso assoluto e divino tale impulso. Non sempre, è vero, siffatte formazioni posseggono una forza interna realmente profonda; ma quando ciò avviene, la peculiarità e la superiorità della spontaneità ingenua sulla cultura di riflessione sta nel fatto che quella fa svolgere le forze più poderose e trovare le verità più profonde. Nè può mancare che nel processo ulteriore il contenuto vitale dapprima dato con spontanea ingenuità si aggiunga e s'intrecci con tutte le più elevate potenze religiose della cultura di riflessione esistente lì a lato: altrimenti quest'ultima lo disintegrerebbe nuovamente. Siffatto collegamento si avverò sempre più intensamente nel cristianesimo a partire dal secolo II, il che è chiaro indizio che esso era una profonda potenza religiosa, così profonda,

da non restare infranta dall'urto con la cultura di riflessione, che anzi la fecondò e ne favorì lo sviluppo. Ma gli inizi di esso mostrano tutto il carattere popolare, tutta l'aderenza al popolo, che è propria delle religioni ingenuamente spontanee. Da ciò nasce anche che ad esso non può applicarsi la conclamata senilità dell'età imperiale. Gesù medesimo fu uomo del popolo, e il suo vangelo reca manifeste tracce della semplice vita contadinesca e artigianesca della Galilea. Soltanto i poveri e gli umili intendono facilmente il suo vangelo, che resta difficile ai ricchi e ai teologi, perchè costoro non hanno il sentimento della propria indigenza, perchè nella loro sapienza non vedono la foresta a cagione degli alberi, perchè i loro cuori, legati a troppe cose, non possono offrire sacrifici incondizionati; tuttavia a Dio niente è impossibile, anche il ricco può ancora diventare beato, e il fariseo può non essere lontano dal regno di Dio. Da questi ambienti uscirono i primi discepoli di Cristo e la prima comunità raccolta intorno alla fede del Risorto; comunità che del resto è esplicitamente attestato non essere stata nullatenente [19]). Ma anche l'uo-

---

[19]) I cosidetti frammenti ebionitici di Luca, che sembrano esaltare la povertà in sè, non costituiscono affatto obiezione. Infatti essi, come è provato dal tenore di tutto il resto del Vangelo, presuppongono da un lato anche nel pensiero dell'evangelista l'efficacia etico-religiosa della povertà ai fini di una migliore disposizione religiosa, dall'altro lato corrispondono alla propensione dell'autore a mettere in rilievo, nell'interesse della fede nella redenzione, le malattie, la debolezza, la miseria, la povertà. Nè dovremmo stupirci se la tradizione, cui l'autore attinge, avesse già magnificato la povertà per se stessa. Era molto facile propendere da questo lato. Ma la proclamazione, fatta da Gesù, del valore infinito dell'anima è molto lontana dal pensiero che la povertà abbia in se stessa valore e diritto a compenso. Cfr. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, 1897, I, 448-454, che in questi frammenti vede essenzialmente il riflesso di un posteriore svolgimento popolare, il quale molto naturalmente considerò il regno di Dio come un risarcimento dei dolori terreni e un premio per le privazioni. Senonchè que-

mo, che di questa fede in Gesù ha fatto una religione di missione mondiale, e del culto di Cristo il fondamento di una nuova Chiesa e di una nuova venerazione di Dio, voglio dire di Paolo, è un temperamento essenzialmente organizzatore e creatore, mistico-religioso, che ad onta di tutta la sua capacità di riflessione è prevalentemente contemplativo, e in ogni caso affatto lontano da qualsiasi spirito di scienza propria, di critica calcolatrice, di superiore cultura mondana. È un « uomo illetterato in mezzo allo strato illetterato dell'età imperiale, ma sovrasta da pneumatico questo strato e guarda con la coscienza di una forza superiore il circostante mondo della cultura contemporanea. Tutto quel che di sistematico si trova in certe tesi sparse qua e là mostra la limitatezza delle sue attitudini; il segreto della sua grandezza è invece nell'elemento religioso all'infuori d'ogni sistema ». Parimenti tutta l'antica letteratura cristiana è una letteratura popolare sotterranea, a lungo neppure

---

sta fu soltanto una conseguenza naturale e un abbassamento del pensiero, non il suo punto di partenza. L'apocalisse di Giovanni si limita a predicare l'odio contro l'impero romano e il culto imperiale e non ha nulla che vedere con contrasti sociali. La lettera di Giacomo, composta agli inizi del secolo II, nel cap. 2 inveisce contro i ricchi: ma costoro sono membri della comunità! Il più veemente passo del c. 5, 1-6, assale i ricchi in generale, ma nel suo atteggiamento di affatto generale edificazione va giudicato alla stregua dei frammenti ebionitici. Questo è lo spirito della gente umile. È come quando lo spirito piccolo borghese tratta da smania di « ripartizione » e da « vendetta contro i ricchi » il dogma socialdemocratico: in entrambi i casi personaggi molto grandi hanno poi fatto propria quest'opinione dei piccoli e creduto di vedervi il principio rivelatore della cosa stessa; il che facilita la critica. Importante è il fatto che il vangelo di Giovanni, nella sua importantissima formulazione delle idee religiose, non sa niente di tutto questo: qui allo spirito della piccola gente sta di fronte il vero pensiero religioso. Lo stesso avviene per Paolo. — Il Weinel, *Die Stellung des Urchristentums zum Staat*, 1907, p. 12-17, dà troppo peso alla « sottocorrente radicale sociale »; infatti, inferendola dalle ammonizioni alla quiete e alla moderazione, mostra egli stesso quale ne sia il vero spirito.

osservata dal mondo della cultura e da esso non influenzata, caratterizzata da tutte le peculiarità della letteratura popolare, vestita della lingua del popolo e sempre accomodata ai bisogni e alla fantasia del popolo. Anche il suo carattere leggendario, congiunto d'altronde con una buona e sicura tradizione, presenta le peculiarità della tradizione popolare. Essa poi decade dalle altezze della creazione evangelica, delle lettere paoline e della misteriosofia di Giovanni, già vicina al mondo della cultura, e mostra anche la povertà della letteratura popolare, finchè dopo un secolo, coi cosidetti apologeti, s'inizia la sua ascesa nel mondo della lingua e dei pensieri del superiore strato letterario. Gli apologeti poi, accentuando alla loro volta la semplicità, povertà e incultura dei Cristiani allo scopo di raggiungere, sul modello dei Cinici, la *captatio benevolentiae*, mostrano anch'essi quanto poco quest'indirizzarsi agli strati inferiori fosse inteso nel senso di un qualsiasi pensiero di classe o di un socialismo chiliastico. La povertà e la semplicità sono il terreno di quella verità, cui una cultura artefatta e raffinata non pone mente o non crede, precisamente come doveva affermare più tardi il Rousseau per la verità « naturale » [20]).

Connessione indiretta con la vita sociale. — Si può affermare, è vero, che appunto il grande indirizzo religioso assunto dall'antichità sia stato esso stesso il risultato di lotte sociali, che tutto questo processo sia stato avviato dalla dissoluzione degli Stati

---

[20]) Queste vedute sono messe vigorosamente in rilievo dall'Overbeck, *Ueber die Anfänge der patristischen Literatur*, « Hist. Zeitschrift » 1882, p. 417-472 e dal Deissmann, *Bibelstudien*, 1895, *Neue Bibelstudien*, 1897, *Das Neue Testament und die Schriftdenkmäler der römischen Kaiserzeit*, « Jahrb. d. freien deutschen Hochstiftes », 1905.

nazionali dell'Oriente e dell'Occidente, che le distruzioni compiute volontariamente nelle grandi e secolari lotte sociali e la conseguente miseria infinita abbiano aperto gli animi ai pensieri della redenzione religiosa, che la rinunzia all'azione autonoma nel campo sociale e la sottomissione alla signoria mondiale dell'impero abbiano spinto l'individuo a concentrarsi nella propria vita interiore e ad aspirare a una più elevata morale, che rende trascendenti gli ideali sociali e frattanto con l'esaltazione religiosa offre all'individuo e ai liberi gruppi d'individui un conforto alle disperate condizioni terrene. Il naufragio cui erano andati incontro tanti e così vasti disegni urtando nella piccineria e nell'egoismo delle masse, la criminale sfrenatezza dei grandi, e il folle avvicendarsi della storia con la caduta dei regimi politici edificati per l'eternità e consacrati dalla religione, fanno sorgere nelle alte sfere il desiderio di valori eterni [21]). Veramente questi sono atteggiamenti che hanno poco da vedere con le moderne lotte d'emancipazione prima dei contadini asserviti alla gleba e poi dei lavoratori proletari salariati; ma sono il decomporsi dell'antica *polis* e lo spegnersi dell'antica libertà nel grande Stato burocratico, e quindi l'infrangersi di antichi interessi di vita e il sorgere di una varia e grave oppressione i fattori che spingono il pensiero verso più interiori scopi della vita. Ciò avvenne certamente tanto

---

[21]) V. Jodl, *Gesch. der Ethik*, 2ª ed., I, 117 sgg. e Zeller, *Gesch. d. griech. Philos.*, III, 2ª ed., p. 360 sg. Tuttavia questi moventi agiscono di preferenza sugli strati superiori espulsi dalla vita pubblica; gli strati inferiori, nonostante qualsiasi influenza della predicazione morale e della diatriba dei Cinici e degli Stoici, dovevano essere meno stanchi e rassegnati. Essi soffrivano specialmente delle crescenti strettezze economiche. Intorno alle loro opinioni e disposizioni verso il movimento cristiano non esistono ancora, che io sappia, documenti sufficienti, o almeno non esiste alcuna raccolta ed elaborazione dei dati epigrafici e papirologici.

in Oriente quanto in Occidente. Sotto il dominio di tale stato d'animo si compie l'unificazione delle classi e dei ceti e la loro unificazione in valori interni, religiosi. Non v'ha dubbio: la grande inflessione religiosa finale dell'antichità è anche il resultato di gigantesche crisi sociali, nel corso delle quali l'ideale sociale si è mostrato irraggiungibile con l'opera e con la riflessione umana, e dopo le quali gli uomini si assoggettarono di buon grado all'ordine stabilito dal cesarismo, facendo getto di ciò ch'era esteriore ed acquistando e costruendosi per sè la libertà dell'anima. Ciò si applica allo svolgimento seriore del platonismo e dello stoicismo, e così pure a molte innovazioni religiose, ma specialmente alla diffusione del cristianesimo, nonchè alla preparazione di esso in seno al giudaismo. E se è vero che a questi influssi soggiace specialmente lo strato superiore, non è men vero che il crollo delle istituzioni, la sfiducia nelle antiche credenze religiose, la propaganda etico-religiosa dei maestri di sapienza operano anche verso il basso e spingono appassionatamente verso vie nuove le energie ivi latenti. Come in alto v'ha terreno adatto per teoremi di natura interiore e di umanità universale, così in basso v'ha terreno per nuovi culti più intimi e universali. Senonchè tale causalità della storia sociale è soltanto indiretta. Soltanto chi può scorgere nei movimenti spirituali nient'altro che effetti di moti sociali, e in particolar modo considera la religione come un mero riflettersi di rapporti sociali nel trascendente, può vedere in tali movimenti la causa diretta dell'inflessione religiosa. In realtà, invece, ogni indagine religiosa imparziale dimostra la relativa indipendenza dell'idea religiosa, che possiede una propria dialettica e una propria forza di sviluppo e si avvale per l'appunto di questi momenti di dissoluzione delle speranze umane e di conati per dominare

con le sue idee e i suoi sentimenti il terreno rimasto libero. Già nella critica illuministica greca e nella risposta data ad essa dalle nuove tendenze speculative monoteistiche, nonchè nel sincretismo delle religioni orientali private del loro terreno naturale, si spiegava autonomamente questa dialettica, che poi, giunto nell'età imperiale il tempo del suo completo sviluppo, farà sbocciare l'esigenza di un rinnovamento etico e religioso. E mentre così guadagna terreno, essa svolge una serie di conseguenze, che scaturiscono soltanto dalla sua natura speciale e che in luogo dei valori terreni pongono sempre più vigorosamente valori puramente mistici e religiosi. Il concentramento e la radunata di questi conati è senza dubbio nella tarda antichità l'opera specifica del cristianesimo, che così prosegue il già iniziato poderoso processo religioso, dandogli un nuovo centro in una formazione religiosa popolare veramente vigorosa, provveduta di un nuovo culto e d'una nuova fede rivelata. Ma tutto questo non è che indirettamente effetto dell'evoluzione sociale, mentre tutto quel che v'è di peculiare e di essenziale scaturisce dalla dialettica specifica delle idee religiose. Più specialmente, ciò che l'idea religiosa offre non è già un ideale sociale mutato in trascendentalità, non è la promessa d'un mondo di eguaglianza, di libertà, di cessazione dei dolori, di godimento della vita attuato dall'intervento miracoloso di Dio, dopochè l'azione umana si è dimostrata insufficiente a conseguirlo [22]). È anzi la rinunzia ad ogni ideale

---

[22]) Così crede il PÖHLMANN, II, 533, il quale scorge nel cristianesimo, « coi suoi fervidi pensieri chiliastici di rivolgimento », la più poderosa ideologia rivoluzionaria. Quanto il Pöhlmann sia poco esatto in questo terreno, è dimostrato dalla circostanza che secondo lui questa ideologia ebbe « larghissima diffusione precisamente a Roma ». Senonchè il chiliasmo o il regno di Dio non hanno proprio nulla da vedere con condizioni sociali ideali, cfr. WERNLE, *Die Anfänge unserer Religion*, 2ª ed., 1904, pp. 38-49.

sociale terreno, e in generale a tutti i valori politici ed economici, il ripiegamento verso i beni della pace religiosa dell'anima, dell'amore verso il prossimo, della comunione con Dio, che possono esistere per tutti, in quanto non soggiaciono ad alcuna difficoltà di direzione o d'organizzazione. È in sostanza un mutamento dei valori, non il tentativo di assegnare alla potenza di Dio il compito di attuare quell'ordinamento dei valori terreni che non è raggiungibile alle forze umane. Ciò è evidente nello stoicismo e nei culti di redenzione; ed è anche il vero significato del regno di Dio del cristianesimo. Si è mutato tutto il modo di pensare circa l'eudemonia o il principio etico fondamentale della felicità, circa la coincidenza della dignità morale con la buona fortuna politico-economica; può dirsi ora coi versi del Ruckert:

« Glückseligkeit zerpflück
Und jedem big ein Stuck
Mir gib die Seligkeit
Und dem der will das Gluck » [23]).

Ma la beatitudine dell'anima diventa sempre più ultraterrena e per ciò stesso la fortuna sempre meno in-

---

260-266. Il P. potrebbe fondarsi sui già menzionati frammenti « ebionitici » per i quali l'antica letteratura cristiana offre numerosi paralleli: ma su ciò abbiamo già detto quanto occorreva. Ma quanto poco anche con tutto ciò possa parlarsi di una « rivoluzione sociale attuata dall'alto, da Dio », è dimostrato dalla circostanza che, in massima parte per il motivo religioso del valore superiore dello spirito di sacrificio e della vittoria su sè, la povertà dev'essere provocata artificialmente mediante la donazione del proprio. Ciò che nell'esaltamento della povertà predomina non è già l'attesa umiliazione dei ricchi, ma, molto presto, l'atteggiamento ascetico-religioso del pensiero, che è diametralmente opposto ad ogni specie di socialismo.

[23]) *Spezza la felicità — e dà a ciascuno un pezzo — dà a me la beatitudine dell'anima — e a chi vuole la fortuna* (N. d. T.)

dispensabile; e a svalutare ancor più la vita terrena contribuiscono le idee sulla inguaribile peccaminosità o sull'attaccamento alla materia, insuperabile nel mondo. In tal modo l'idea religiosa neutralizza per forza propria le distinzioni terrene, e svalutando i beni politico-economici cancella i limiti di razza, di popolo, di classe. Che poi invece appunto per ciò essa eserciti la più grande forza d'attrazione appunto su tutti coloro che soffrono da siffatte limitazioni, è cosa che naturalmente s'intende, come è parimenti ovvio che il cristianesimo in particolare abbia dovuto cercare e trovare i suoi aderenti principalmente in coloro che maggiormente risentivano quest'oppressione. A questo proposito non va dimenticata la circostanza semplice che un movimento popolare per sua natura indirizzato al pensiero e al sentimento delle classi inferiori non può mai trovare i suoi collegamenti e i suoi sviluppi se non in esse, e difficilmente può raggiungere gli strati superiori; quindi a lungo andare dovrà trovare i suoi aderenti essenzialmente solo in questi ambienti e nella sua apologetica fare del loro stato di bisogno una virtù. Non mancarono sin dal primo momento i tentativi di conquistare gli innumerevoli elementi dello strato superiore, ch'erano animati dagli stessi sentimenti; e questi sforzi alla fine furono sempre più coronati dal successo. Altrettanto importante è l'altro pur semplice fatto che una religione, la quale pone i suoi seguaci in aspro contrasto col culto ufficiale e coi costumi aderenti ad esso e predominanti nella società, soltanto eccezionalmente può reclutare i propri aderenti tra gli ambienti colti e agiati, troppo invischiati con tutte le istituzioni: per lo stesso motivo, p. es., il movimento austriaco di distacco da Roma [24]) agisce principalmente tra le classi in-

[24]) *Los-von-Rom.* (N. d. T.).

feriori, meno legate al sistema religioso vigente. Fino a questo punto il processo è certamente sottoposto a forte influsso indiretto della situazione sociale. Siffatto influsso poi diventa diretto a mano a mano che il movimento, possedendo ormai forti comunità, deve dare ai suoi aderenti anche qualche altra cosa all'infuori della semplice predica della salute, e deve procacciare patria e assistenza per il tempo delle lotte terrene. Quanto più esso medesimo va così diventando una società nella società o uno Stato nello Stato, tanto più fortemente risente della sua complicanza coi problemi sociali concreti e volge anche ad essi la sua attenzione e la sua forza d'organizzazione. Senonchè tutto ciò è effetto e derivazione, non punto di partenza ed essenza.

Carattere complessivo della predicazione evangelica. — Stando così le cose, in sostanza è un equivoco il voler attribuire alla predicazione di Gesù, che sta a fondamento di tutto questo processo, in prima linea il proposito d'impostare problemi « sociali ». Essa è evidentissimamente una predicazione meramente religiosa, sgorgata da un determinato pensiero su Dio e sulla sua volontà rispetto agli uomini. Per Gesù, l'uno e il tutto è il valore religioso della vita, e in questo si risolve tutto il suo vivere e il suo pensare. Certamente anche nell'indirizzo puramente religioso del giudaismo seriore si avvera lo stesso che nella tarda antichità in genere: anche qui la decomposizione politica e sociale ha distrutto gli antichi ideali terreni e avviato al ripiegamento verso l'interno o il trascendente [25]). Ma è ben lecito riaccostare a questi pensieri religiosi i problemi sociologici, e domandarsi quale aspetto abbia assunto in generale, movendo dal

[25]) V. Bousset, *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter.* 2ª ed.

pensiero religioso, il rapporto tra individuo e collettività, quale conformazione abbia assunto, sulla base di quest'idea religiosa, quella struttura sociologica che sempre aderisce a ogni grande pensiero. In questa disamina ci imbattiamo in cose molto importanti e ricche di conseguenze, la cui peculiarità è costituita precisamente dal fatto ch'esse scaturiscono dalla dialettica dell'idea religiosa [26]).

Nonostante tutta l'incertezza della tradizione, il pensiero fondamentale della predicazione di Gesù è tuttavia facilmente riconoscibile. È l'annunzio della grande decisione finale, dell'avvento del regno di Dio come contenuto della compiuta signoria di Lui, del regno di Dio in cui si compie in terra la volontà divina, come ora si compie solamente in cielo, senza peccato, senza dolore o sofferenza, in cui i veri valori dello spirito e della volontà pura risplenderanno in tutta la maestà loro spettante. Appunto per questo i peccatori che riconoscono i loro peccati, e coloro che nel dolore e nella povertà sono educati all'abnegazione e all'umiltà, precederanno nel regno di Dio i sazi e i giusti come i ricchi e i potenti. È inoltre anche la radunata della comunità, che persevera nell'attesa del regno di Dio e frattanto ha in Gesù la garanzia e la preparazione del suo avvento. Alla raccolta della comunità serve il ristretto gruppo degli immediati discepoli e seguaci, cui perciò è assegnato anche il dovere speciale della missione. Essi predicano dappertutto l'avvento del regno di Dio. Sulla natura di

[26]) Per quel che segue cfr. HOLTZMANN, *Neutestamentliche Theologie*; WERNLE, *Anfänge* e *Die Reichsgotteshoffnung*, 1903; WREDE, *Predigt Jesu vom Reihe Gottes* (« Vorträge und Studien », 1907), e soprattutto JÜLICHER, *Gleichnisreden*, II, 1899, A. HARNACK, *Sprüche und Reden Jesu, Die zweite Quelle des Matthäus und Lukas*, 1907. Circa l'etica evangelica rimango anche qui fedele alle considerazioni fatte nei *Grundprobleme der Ethik*, « Zeitschr. f. Theol. u. Kirche », 1902.

quest'ultimo Gesù non si dà a speculazioni: esso è la sostanza di tutti gli ideali etici e religiosi, con la quale naturalmente si collega la scomparsa del dolore. Per una più precisa determinazione i dati particolari sono incompleti e malsicuri. Anche intorno al « come » e al « quando » dell'avvento si può dire soltanto ch'esso si avrà presto: ma Gesù lasciò soltanto a Dio la determinazione del momento preciso, e intorno al « come » non si può più trarre dalla tradizione un'idea sicura. Il regno di Dio è la dominazione di Dio sulla terra, alla quale seguirà poi la fine del mondo e il giudizio. Ma i due momenti sono così strettamente collegati, e la preparazione all'avvento del regno è così decisiva anche per il destino finale, che circa la differenza e il rapporto tra essi non ci è dato sapere niente di preciso. Ciò che importa soprattutto è la preparazione per il regno di Dio, ed essa può esser portata così a fondo, che la medesima comunità aspettante il regno di Dio può esser chiamata in precedenza regno di Dio. In tal modo non è già che debba organizzarsi uno speciale gruppo, ma soltanto deve indicarsi a quanti più è possibile la via che conduce alla salute, la salda roccia, su cui essi debbono edificare la loro casa.

In quest'esigenza della preparazione sono racchiusi l'etica di Gesù e il suo pensiero su Dio che la determina; ed a questo riguardo è qui indifferente la questione della novità rispetto all'ambiente giudaico.

L'esigenza morale fondamentale è, a dirla in breve, la santificazione di sè in ogni opera morale fatta per Dio, cioè la purità di cuore, in cui Dio all'avvento del regno guarderà. Le prescrizioni morali sono prese alla loro volta dalla pratica e dall'opinione generale, ma vengono poste sotto luce particolare, in quanto l'attuazione di esse, dovuta a puro riconoscimento interno, è posta sotto l'occhio di Dio che tutto penetra ed esamina le ultime

radici del sentire, al fine di ottenere così la vera e propria vita, la reale anima e l'eterno valore davanti a Dio. Quindi da un lato il carattere di pura morale del sentimento, il radicalismo di tutti i precetti morali spinto fino alle estreme conseguenze logiche, senza riguardo ad altri motivi o a considerazioni d'opportunità; quindi d'altra parte e anzitutto il riferimento universale ad un rapporto con Dio da acquistarsi mercè siffatto operare, all'infinito valore dell'anima che così può conquistarsi, e che nessun bene terreno può controbilanciare. Possiamo qui trascurare l'intrecciarsi di questo pensiero col riconoscimento della legge giudaica e della morale popolare consuetudinaria, con le aspettative di premio e di castigo, e con qualche esplosione critica contro questi gruppi di idee. Ciò che importa principalmente è che quest'ideale etico è assolutamente compenetrato dal pensiero religioso della presenza di Dio che scruta internamente l'uomo e con l'imperativo della coscienza lo attira a sè, e dal pensiero del valore infinito ed eterno dell'anima da guadagnarsi col sacrificio di sè per amor di Dio. Cose chiare, queste, che intende più facilmente chi è oppresso dal peso dei peccati che non il giusto, che attua più facilmente chi non è invischiato nel mondo e nelle sue cure anzichè il ricco e colui che è legato da mille riguardi, che aprono la via della salute anche ai poveri e agli umili, che si vedono esclusi dai beni terreni. Ad esse corrisponde il fatto che al cospetto di Dio la valutazione del valore umano è diverso che nella vita giornaliera del mondo.

Tratti fondamentali dell'etica di Gesù. — In tal modo sono posti i tratti fondamentali dell'etica del Vangelo. Invano si cercherebbe in essi uno speciale elenco di esigenze morali. Le esigenze erano naturalmente quelle che importava la vita giu-

daica, considerate altrettanto naturalmente come universalmente comuni agli uomini. A questo riguardo non vi è nel Vangelo nè compiutezza nè sistema. Ma sarebbe erroneo vedere per tal motivo nell' etica evangelica una morale soggettivistica del sentimento, la semplice esigenza della coscienziosità autonoma dell'operare. Infatti si parla con piena libertà del premio celeste; solo che non vi è alcun accenno di equivalenza con l'opera, giacchè il vero premio è lo stesso regno di Dio, lo scopo del perfezionamento religioso; nè si può in alcun modo disconoscere che tra le esigenze derivate dalla coscienza universale sono stabilite gradazioni, che l'ammaestramento morale è raccolto in punti affatto determinati, sicchè l'etica del Vangelo non ha riferimento soltanto alla forma della volontà o al motivo dell'interiore necessità della coscienza, ma anche a determinate esigenze oggettive. Quest'indirizzo molto caratteristicamente concreto è dato dalla posizione che assume il pensiero di Dio al centro di ogni volontà morale. Egli è il Dio che scruta cuori e reni, che scorge tutto fino nei più intimi penetrali e nei più sottili inganni di se stessi, e che al tempo stesso è volontà viva e operosa alla maniera del profetismo, la quale, compreso l'uomo nel suo più intimo nucleo essenziale, lo attrae nel suo proprio operare e volere. In tal modo tutte le virtù vengono ordinate sotto l'aspetto del fine religioso fondamentale, chè l'unificazione con la volontà-essenza di Dio è la collaborazione all'opera di Dio. Sovrastano e acquistano la direzione coloro nei quali l'obbedienza ha messo più manifestamente in luce lo sforzo di santificar se stessi, lo spirito di sacrificio e di dedizione a Dio. Per quel che concerne la formazione del proprio io, sono in prima linea le virtù della completa schiettezza e veracità, per le quali soltanto è possibile l'unione col Santo onnisciente, e la conseguente

coscienziosità dell'operare; inoltre tutte le virtù dell'umiltà, la quale, sentendo al cospetto di Dio la piccolezza dell'uomo, non permette di far valere i debiti reciproci degli uomini, e tutte le virtù della rinuncia, in cui l'amor proprio, il desiderio di godimento, la comodità, le simpatie umane debbono venir sacrificati al rigore delle esigenze morali unificanti con Dio. Gesù esige l'indipendenza dalla fortuna e dal denaro, la volontaria astinenza sessuale, la interiorità del sentimento, l'indirizzo fondamentale unitario della personalità. In questo punto il Vangelo giunge sino al più estremo radicalismo. Non è ascetismo, però sempre un rigorismo che non tiene alcun conto di qualsiasi condizione di possibilità e d'attuabilità, ma che non infrange per nulla l'innocenza della gioia di vivere. Per ciò che riguarda i rapporti con gli altri uomini va detto lo stesso: tutte le opere morali di questa specie cadono sotto la categoria dello agire per l'opera di Dio, della rivelazione del vero senso di Dio medesimo accolto in noi, dello svegliarsi del senso della vera conoscenza di Dio mediante il rivelarsi della sua essenza nel nostro operare. Come Dio è l'amore attivo e operante, che fa risplendere la sua luce tanto sui buoni quanto sui malvagi, così gli uomini santificati in Dio debbono manifestare il loro amore ad amici e nemici, a buoni e cattivi, e vincere l'inimicizia e la superbia con un eccesso d'amore, che faccia vergognare l'altro e destare anche in lui il senso dell'amore. A tutto ciò si collega la pietà, la buona volontà di perdonare, la prontezza a prestar servizio, il caldo sentimento nelle relazioni personali, la costanza e l'uniformità nei rapporti con altre persone, la magnanimità, la modestia, il compatimento. Anche qui non si tratta di ascetismo, che richieda la contrazione del proprio io a solo scopo di mortificazione dell'uomo naturale senza una ragione concreta e per così dire al solo fine di ac-

cumulare una riserva, ma soltanto un rigorismo che esige quel ch'è quasi sovrumano, e un idealismo, ch'è sicuro d'infrangere l'ottusa resistenza della massa e dello spirito utilitario. Gli altri rapporti della vita collettiva restano intatti. Ma tutte le altre virtù, tutte le esigenze del dominio su se stessi e del perfezionamento di se stessi, come pure quelle della rettitudine e dell'equità e simili, passano in seconda linea di fronte alle anzidette esigenze principali, e vengono accennate solo più o meno accidentalmente. Esse possono spontaneamente inserirsi nel doppio comandamento di amar Dio, cioè di darsi a lui nell'obbedienza ai suoi comandamenti, e di amare il prossimo, cioè di manifestare o destare nei rapporti con questo il senso dell'amore per Dio [27]).

Idea ed efficacia sociologiche del Vangelo. — Da questi pensieri scaturisce la struttura sociologica. Si ha da un lato l'individualismo illimitato e incondizionato, che ha la propria misura soltanto in se stesso, in ciò ch'esso sente essere

---

[27]) Questi concetti costituiscono anche il fondamento della storia dell'etica cristiana. Le esigenze morali in se stesse anche più tardi vengono presupposte come ovvie e note a tutti; e come avviene in Gesù, più tardi all'elemento giudaico viene puramente e semplicemente presupposta la morale individualistico-umanitaria della tarda antichità (HARNACK, *Mission*, I, 180). Tutte le tabelle cristiane di virtù e di vizi, le speciali indagini casuistiche e le occasionali ricerche di esigenze, sono perciò più o meno accidentali; anche la posteriore compressione delle virtù cristiane nelle tabelle platoniche o aristoteliche delle virtù, o nelle categorie stoiche e ciceroniane, sono semplice lusso scientifico di parata. Le esigenze e gli ideali vengono presi dalla coscienza universale, e le scuole diametralmente opposte, come quella degli edonisti, vengono aspramente combattute come assolute aberrazioni da non prendersi sul serio. Manca affatto, ed è superfluo, qualsiasi tentativo di trarre dai principi fondamentali illazioni effettivamente scientifiche. Sorgono soltanto problemi particolari, come quello relativo al rapporto tra le forze naturali e la moralità derivante dalla grazia, o quello della condotta pratica più o meno conforme al mondo o ascetica; ma poichè di regola l'indagine è condotta sui passi della Bibbia, questi problemi

la propria santificazione nel servire Dio. Esso è tenuto a giungere fino alle conseguenze più radicali e assolute delle esigenze ormai sentite; ha il suo fondamento e il suo diritto nel sentirsi l'uomo chiamato alla comunione con Dio, o, come si dice a questo riguardo, a diventar figlio di Dio, e nel valore eterno dell'anima che così si consegue. L'individuo, in quanto figlio di Dio, può considerarsi dotato di valore infinito, ma giunge a questa meta soltanto sacrificandosi in assoluta obbedienza alla santa volontà di Dio. Si pensa non all'individualità secondo natura, ma ad un valore acquistabile soltanto nella comunione con Dio. Si capisce che questo è un individualismo affatto radicale, che supera con l'ideale del valore religioso dell'anima tutti i limiti e tutte le distinzioni naturali; e si capisce anche che esso è in generale possibile soltanto su questa base religiosa. Soltanto la comunione con Dio dà all'individuo questo valore, e soltanto nel comune rapporto con Dio, superante tutto quel che è terreno, scompaiono le diversità naturali. Dove siffatto indivi-

---

diventano infine accidentali e non riconducibili a principi. Da ciò nasce che la maggior parte delle storie dell'etica cristiana presentano infinita confusione. In realtà però si ha istintivamente un principio di selezione tra i giudizi morali presupposti, ed esso appare già presso Gesù nella duplice tendenza qui messa in rilievo. È vero che in seguito l'irrompere dell'ascetismo, che fa la rinuncia scopo a se stessa e la applica a qualsivoglia materia, il prevalere della mera autorità sacerdotale, che ai precetti della Chiesa dà valore per se stessi di legge e fa dell'obbedienza un'opera ascetica di umiltà, il riferimento all'equivalenza del premio e delle pene dell'inferno, che fa dell'operare non un mezzo di unificazione con Dio ma un mezzo di garentire la sorte nell'altro mondo, e finalmente la casuistica, che accumula precetti su precetti, sono altrettante cause d'incertezza d'orientamento e di estrema confusione, che però è a sua volta vittoriosamente superata da ogni natura interiore. Soltanto tardi il decalogo giudaico diventa compendio della morale cristiana, a cui lato sono collocati come nuovo elemento propriamente cristiano i « consigli evangelici ». Ma ciò annebbia il vero andamento delle cose.

dualismo acquista terreno, nell'onnipotenza e nel potere d'amore di Dio, che tutto abbraccia e che riduce al nulla tutte le differenze terrene, restano a un tempo cancellate le altre differenze, e ormai il differenziamento esiste soltanto tra gli individui che posseggono valore infinito e lo creano in sè mediante l'operare morale, ciascuno dei quali deve con la sua libbra guadagnarsi il patrimonio migliore, e non può assolutamente venire ad alcun compromesso con gli interessi e le distinzioni del mondo. Se poi questo ideale troverà posto effettivamente in tutti, è un'altra questione. A ciò s'oppongono i peccati e il mondo, e appunto alla difficile lotta col mondo riluttante s'applica la massima che molti sono chiamati e pochi eletti. Ma Gesù trova conforto a queste difficoltà, cui va incontro il suo idealismo religioso assoluto, pensando che è ben possibile a Dio ciò che appare impossibile all'occhio umano. Per sua natura questo non è ideale di masse. Nè, riguardo al rigore delle esigenze, deve dimenticarsi che si tratta della decisione finale e dell'ultimo tempo di un corso mondiale che procede verso la fine. Le esigenze, è vero, non possono derivarsi di per se stesse dall'attesa della fine; ma è altrettanto vero che il loro radicalismo, il nessun riguardo alla loro possibilità e attuabilità, non possono capirsi se non da questo punto di vista. Il terreno sul quale esse debbono attuarsi non durerà a lungo, e non ha in sè alcun valore.

Senonchè quest'individualismo religioso assoluto, questa soppressione di tutte le differenze nell'unica differenza tra le personalità fornite in sè di valore autonomo, contiene tuttavia a un tempo un vigoroso pensiero collettivo, che a sua volta deriva anch'esso dalla specifica idea religiosa fondamentale. Esso non consiste soltanto nel fatto che nei precetti seguiti nella santificazione di sè per Dio sono inclusi in generale quelli di ca-

rattere altruistico, e che questi in vista della purezza dell'animo e dell'abnegazione debbono attuarsi sino al più estremo radicalismo; anzi sta principalmente nel fatto che coloro che si santificano per Dio s'incontrano nel medesimo fine, in Dio appunto; e poichè il pensiero dominante su Dio non è quello di una beatitudine quieta accogliente in sè le anime, sibbene quello di una volontà creatrice, così gli uniti in Dio, saturati della volontà o del sentire di Dio, debbono mettere in atto la volontà divina d'amore. Quindi per i figli di Dio non esiste diritto nè coercizione, non guerra nè lotta, ma soltanto amore senza riserve e superamento del male col bene: esigenze, queste, che il sermone del monte mette in evidenza applicandole a casi estremi. Come l'individualismo assoluto procede dall'idea religiosa della dedizione di sè, fatta con purità di cuore, alla volontà del Padre che cerca le anime e le chiama ad esser sue figlie, così, sulla base della medesima idea fondamentale, l'individualismo assoluto diventa altrettanto assoluta comunità d'amore tra coloro che sono uniti in Dio, attuazione dell'amor di Dio anche verso gli estranei e i nemici, poichè soltanto la rivelazione dell'assoluto amore sveglia in essi la verace comprensione di Dio e spiana la via che conduce a Dio. Questo è sempre nel Vangelo lo sfondo e il significato dell'amor fraterno e dell'amor del prossimo. Esso non è semplice bontà e carità in genere, ma è il collegamento tra gli uniti in Dio, il rivelarsi e il destarsi dell'intelligenza dei veri valori della vita mediante l'attestazione dell'amore, l'annullamento delle piccolezze terrene, il senso dell'universo nel fuoco del divino amore, cui niente di terreno può resistere. Ma questa comunione giunge soltanto fin dove giungono le sue premesse religiose. Essa è assoluta, dove queste vi sono; cerca e guadagna, dove non vi sono; ma la via della salute è angusta, e pochi

soltanto la trovano: tra questi pochi, più facilmente la trovano coloro che soffrono. Non si pensa ad un ideale del genere umano in sè e per sè. Per i casi in cui fallisca l'opera di proselitismo per questa comunione, il Vangelo non indica se non il soffrire e l'aver pazienza, fino a quando l'ultimo giudizio non avrà ristabilito i veri rapporti. Anche qui per la comprensione degli ammaestramenti di Gesù occorre osservare che questa restaurazione deve avverarsi non in forma indefinita dopo una lunga età terrena, ma entro breve spazio di tempo. In tal modo dall'individualismo assoluto sorge un altrettanto assoluto universalismo, entrambi su base puramente religiosa, saldamente poggianti sul pensiero della santa volontà d'amore di Dio, e rafforzantisi l'un l'altro con perfetta consequenzialità logica. Qui non occorre indagare fino a qual punto Gesù abbia effettivamente eliminato la concezione popolare giudaica della posizione privilegiata del popolo eletto: a noi qui interessa soltanto il doppio carattere sociologico, sgorgante immediatamente dall'idea religiosa, di un individualismo e di un universalismo ugualmente assoluti. L'uno promuove l'altro. Infatti l'individualismo diventa assoluto soltanto mediante la dedizione a Dio e l'adempimento con l'aiuto di Dio; e reciprocamente, raggiunto l'assoluto le differenze individuali si fondono insieme nell'illimitato amore, il cui prototipo è lo stesso Padre che chiama le anime e le riunisce in sè. Ciò debbono imparare e fare tutti coloro che vogliono salvare l'anima loro nel giudizio e partecipare al regno di Dio; e coloro che lo fanno sono suoi fratelli e sorelle e perciò i primi dell'approssimantesi regno di Dio [28]).

---

[28]) In questo punto non credo di potermi accordare completamente con la concezione che del sostrato fondamentale ha A. Harnack. Questi (*Reden*, I, 28 sg.) analizzando il Vangelo vi

Può qui lasciarsi fuori causa l'importanza, che già nella predicazione di Gesù ha, per dare il coraggio e la letizia di siffatta preparazione di sè, la certezza del perdono dei peccati e della grazia divina. Sociologica-

---

trova tre momenti: 1. la fede in Dio, 2. la fede nella redenzione, 3. l'amore del prossimo. Il primo condurrebbe occasionalmente al quietismo, il secondo alla santa indifferenza verso il mondo o al desiderio radicale di miglioramento del mondo, il terzo momento sarebbe quello socialmente propulsore. A mio parere i momenti non possono distinguersi in tal guisa, nè contrapporsi puramente e semplicemente gli uni agli altri. Anzitutto la fede in Dio e la fede nella redenzione sono in ogni caso assolutamente connesse tra loro. La prima significa che l'uomo può dedicarsi tranquillamente e incondizionatamente al supremo interesse, alla salvazione dell'anima nel giudizio, poichè per il temporale provvede abbastanza Dio il quale non vuole che l'uomo se ne preoccupi; in questa fiducia va incluso anche il dolore, che appartiene in maniera affatto particolare al temporale, perchè esso serve precisamente alla salvezza dell'anima; invece la tranquilla e perseverante fiducia in Dio tra il lavoro e l'ordine di un mondo permanente è soltanto l'atteggiamento specificamente luterano di questo pensiero. Alla fede nella redenzione, che racchiude in sè e condiziona la fede in Dio, e che è precisamente il principio da cui deriva l'assoluto individualismo religioso di cui ho indicato i caratteri, l'amore del prossimo non si pone puramente e semplicemente a lato e neppure in contrapposizione. Esso ha con tutta evidenza la sua motivazione nel pensiero religioso fondamentale come proclamazione del compiuto volere divino, come risveglio della comprensione della vera essenza di Dio, come adempimento della volontà specialissima di Dio, nell'adempimento della quale per l'appunto l'anima si libera dal mondo e trapassa in Dio. È vero che nel Vangelo non si fa distinzione « tra sofferenza corporale e sofferenza dell'anima » e che « ai bisognosi e ai miseri si deve recare aiuto con tutte le forze del corpo e dell'anima », p. 30; ma precisamente anche l'aiuto nel bisogno corporale deriva dalla comune unione di tutti in Dio, ed è l'affermazione della perfezione di Dio, che fa splendere il suo sole su giusti ed ingiusti. Certamente non è stato possibile promuovere quest'amore fraterno senza vero sentimento d'amore, ma tale sentimento si collega al pensiero di Dio come attivo amore paterno, non già a quello dell'aiuto e dell'assistenza per se stessi: altrimenti non si spiegherebbe la limitazione al semplice ammonimento d'amore e la rinunzia ad ogni esigenza di riforma politico-sociale. L'amore assume sempre in certo modo il carattere del superamento di sè, oppure il carattere propagandistico della rivelazione o del risveglio della comprensione per la vera essenza di Dio: è coltivato per amor di Dio e non già per amor degli uomini. Ciò può dirsi tanto per Gesù quanto per tutto il periodo immediatamente successivo. H. dice a p. 30: « Il mondo

mente essa ha importanza in primo luogo soltanto in quanto rafforza i motivi e supera gli ostacoli e i turbamenti che necessariamente insorgono nell'attuazione dell'ideale. In secondo luogo essa dà certamente all'individualismo e all'universalismo un colorito strettamente collegato con le sue radici religiose. Essa dà rilievo non soltanto al sentimento elevato dell'individuo congiunto con Dio, ma anche alla sua debolezza peccaminosa e alla sua corruttibilità di creatura, al bisogno della fiducia in Dio e dell'aiuto divino, alla confidenza nella sua grazia come sorgente d'ogni bene. Essa inoltre fa sì che l'universalismo non sia più soltanto collegamento in Dio e comune relazione con Dio, ma diventi legame creato dalla comune indigenza, dalla

---

assistè a uno spettacolo nuovo: mentre fin allora la religione si era saldata alla terra e ne aveva seguito di buon grado tutte le condizioni, oppure si era contrapposta a tutto e aveva edificato sulle nuvole, ora essa assumeva un compito nuovo: considerare (nella fede nella redenzione) cosa di poco conto il dolore e la miseria terreni e tuttavia rimediare a ogni sofferenza (nel motivo socialmente propulsore), levare nella fede animosamente il capo verso il cielo e tuttavia operare col cuore con la parola con la mano su questa terra per i fratelli ». A me qui questo « e tuttavia » sembra fuori posto. L'affermazione della p. 32, « dove il cristiano scorge chiaramente che una data condizione economica è diventata causa di sofferenza per gli uomini, deve cercare di venire in soccorso, poichè egli è il discepolo di colui che fu il Salvatore », non fu mai in vigore nella Chiesa antica, come meglio di ogni altra circostanza dimostra la storia della schiavitù, di cui la Chiesa antica conosceva bene l'efficacia pericolosa sul carattere e la dolorosa miserabilità, che non sempre erano evitate neppure nelle case cristiane. L'idealismo della Chiesa antica, e a un tempo la sua credenza nell'immutabilità del mondo quale esso è ormai, non conobbero mai siffatta riflessione sulla condizionalità derivante a valori etico-religiosi dalle basi naturali della vita. Mentre non posso in tutti questi punti consentire col H., posso invece associarmi alla caratteristica data dallo SCHMOLLER (*Grundriss*, I, 79). « È certo che queste unilateralità erano fenomeni necessariamente concomitanti di quell'idealismo morale, che a guisa di fermento attrasse e sollevò i popoli occidentali. Con questa dedizione cristiana a Dio, con queste speranze di

reciproca disposizione al perdono, dalla compassione verso il peccato e dalla lotta contro il peccato. L'individuo, bisognoso di remissione dei peccati, anche quando abbia per sè altissimo valore rimane inutile servo di Dio; e in attesa della resa dei conti davanti a Dio, l'amor fraterno deve cancellare tutti i registri di debiti degli uomini, tutti i conti da uomo a uomo. L'idea di Dio reca i tratti così della bontà del Padre che chiama tutti ai supremi valori della vita come di una perfezione che tiene l'uomo costantemente nell'umiltà e lo incoraggia mediante il perdono dei peccati, di una perfezione infinitamente superiore e mai cancellante la distanza. Ma appunto per ciò essa non si pone come pensiero spontaneamente producibile e necessario, sibbene

---

immortalità e di eterna beatitudine, sorsero una fiducia in Dio e un dominio su se stessi, che giunsero fino all'eroismo morale; furono possibili una purità d'anima e un distacco da sè, un sacrificarsi a fini ideali, quali fin allora non si erano mai avuti. L'idea dell'amore fraterno, dell'amore verso il prossimo e gli uomini, incominciò a compenetrare tutti i rapporti della vita, e causò una mitigazione del rigido concetto di proprietà, una vittoria dell'interesse della società e della specie sugli interessi egoistici individuali, di classe, di nazione, una provvidenza per i poveri e i deboli, quali invano si cercherebbero nell'antichità ». Qui giustamente il principio sociale in se stesso viene distinto dalla sua applicazione ed efficacia sociale; certamente però neanche qui si tiene sufficientemente conto della difficoltà interna che a quelle si opponeva. Nella concezione del Harnack invece è a mio giudizio erroneo il non farsi distinzione tra le due cose, che anzi sono pregiudizialmente riunite in una sola. Con la mia analisi si accordano la spiegazione, che del pensiero cristiano dell'amore dànno S. Agostino nel primo capitolo della sua *Doctrina christiana*, e Clemente Aless. nel *Protrepticon* c. 9 fine, nonchè l'esposizione dell'Uhlhorn, p. 51-66; senonchè questi poi, disconoscendo la natura escatologica del regno di Dio, parla di una conformazione e organizzazione del mondo per il regno di Dio concepito come l'umanità redenta ed unita nell'amore verso Dio. Queste sono posteriori idee luterane, anzi moderne. Tutta l'esposizione seguente mostrerà quanto poco siffatto pensiero possa attribuirsi alla Chiesa antica.

come autorità e rivelazione. La volontà di Dio, come fu concepita dagli Ebrei, data la sua distanza dagli uomini si manifesta soltanto mediante la rivelazione vivente, nella Legge e nei Profeti, e nell'autorità con cui Gesù interpreta l'una e gli altri. In tal modo penetriamo nella compagine sociologica del pensiero dell'autorità. Dalla fede in quest'autorità rampolla tutto il su descritto modo di pensare; e sarà compito duraturo dell'intiera compagine assicurare quest'autorità, questa scaturigine. In tutti questi punti questa compagine differisce dal pensiero etico-religioso e sociologico dello stoicismo posteriore, del resto molto affine, del quale ci occuperemo in seguito.

Nel rimanente questa compagine sociologica è una comunione, pienamente libera, di pensiero e di conoscenza. I suoi credenti sono dappertutto frammischiati coi figli del mondo e continuano a prender parte al culto nazionale: soltanto interiormente, col praticare la giustizia nei loro rapporti reciproci, si preparano all'avvento del regno. Gesù non organizzò una comunità, ma soltanto la predicazione, per la quale cercò degli ausiliari, che dovevano tutto abbandonare e tutto sacrificare a lui e alla causa. Questa è una delle differenze principali dall'ordine degli Esseni, coi quali l'opera di Gesù viene continuamente messa a fascio da uomini che considerano compito dello storico l'esser più oculato dei suoi documenti e il ritenere tutto più verosimile e possibile che non quel ch'essi dicono. Questo è anche il motivo per cui il pensiero sociologico del Vangelo ha potuto sempre di bel nuovo reagire contro i fortilizi ecclesiastici.

Conseguenze sociali del Vangelo. — Ciò posto si capisce facilmente quale aspetto dovessero assumere le relazioni coi problemi sociali appartenenti a

tutt'altra sfera d'interessi [29]). Essi appartengono al mondo e passeranno con esso. Il mondo è in generale misto di bene e di male, e le cose del mondo, col loro ordinamento, con le loro gioie e le loro fatiche, se non mancano di bene, sono però anche ricche di pericoli e capaci di allontanare dall'unica cosa ch'è necessaria. La predicazione di Gesù non è ascetica: manca qualsiasi disprezzo dei sensi e del piacere come tali, e anche qualsiasi esaltazione della povertà per se stessa. Ma l'ordinamento della vita e il lavoro hanno valore soltanto in quanto sono in generale necessari alla vita, e quindi per così dire naturali e ovvii, nè hanno in se stessi proprio valore etico. In ciò si manifestano i tratti distintivi del sentimento popolare orientale di contro a tutti i bisogni di una superiore civiltà, e parla il radicalismo religioso, che non può in generale riconoscere valore etico a ciò che non si riferisce direttamente ai valori religiosi. L'etica di Gesù è piuttosto eroica che ascetica. Essa tempera il suo eroismo soltanto con la dolcezza della fiducia religiosa in Dio e della fede nel perdono, ma non ammette compromessi con le esigenze della vita mondana e della « natura delle cose ». Così si spiega affatto naturalmente il suo atteggiamento verso lo Stato, la società, la proprietà, il lavoro. Dello Stato non si parla affatto. Sono rinnegate nel modo più risoluto tutte le speranze del nazionalismo giudaico, sebbene Israele appaia quale nucleo del mondo futuro. Per Gesù il regno di Dio è la dominazione di Dio, non già quella del popolo giudaico. Con le più recise parole si riconosce lo Stato romano come esistente a buon diritto con la permissione di Dio: soltanto non si deve avere

---

[29]) Cfr. a questo proposito JACOBY, *Neutestamentliche Ethik*, 1899, dove però si dà importanza assai inferiore al dovuto all'avvenire del regno di Dio.

alcun riguardo ai pagani nel dare a Dio quel ch'è di Dio. Con la più ingenua puerilità la vita economica vien considerata come affare che riguarda soltanto l'oggi, mentre del domani si deve lasciar la cura a Dio. Per il rimanente, l'amore pronto al sacrificio e alla compartecipazione, che tuttavia appunto per ciò presuppone il lavoro e il guadagno, è la più alta prova di vera pietà, e la rinunzia a tutti i beni è la condizione indispensabile per poter aderire strettamente alla cerchia dei veri discepoli missionari [30]). Che Dio mediante il lavoro

---

[30]) È un errore, nella questione delle dottrine economiche del Vangelo, prender le mosse dalla storia del giovine ricco e dalle relative ben note espressioni intorno ai ricchi (Mt. 19, 16 sgg.). Così ha fatto L. Brentano, *Die wirtschaftlichen Lehren des christlichen Altertums* (« Sitzungberichte der philol.-hist. Klasse der Münchener Akademie », 1902); ha potuto farlo, d'altronde, riferendosi ai Padri della Chiesa. Ma questi risentono già l'influenza della necessità di dogmatizzare le parole della Bibbia e del pensiero sulla povertà svoltosi in senso ascetico nel corso della lotta col mondo. Nella loro perplessità si offrì allora ad essi assai comoda quella parola di Gesù, in quanto essa pareva far distinzione tra l'abituale obbedienza e una perfezione superiore, ma per ciò stesso sodisfare entrambi i bisogni della conformità al mondo e della privazione. Le parole relative al pericolo della ricchezza per l'anima si capiscono agevolmente data l'intuizione fondamentale di Gesù, ma non contengono negazione della proprietà nè ascesi in generale. Però la storia del giovine ricco, la cui realtà non può venir nè dimostrata nè oppugnata, in ogni caso non implica la fondazione d'un dogma. L'opinione che Gesù ebbe della ricchezza è abbastanza manifesta per altra via, specialmente nell'affermazione che bisogna pensare soprattutto al regno di Dio e non preoccuparsi del domani. Ma il giovane vuol fare qualche cosa di speciale, e perciò Gesù lo invita ad entrare nella sua opera missionaria e a vender tutto a pro dei poveri. Ciò fa senso soltanto se si ascrive a Gesù la dottrina che nessuno sforzo sia particolarmente eroico, ma che tutto sia ugualmente doveroso. Senonchè questa dottrina astratta è affatto estranea a Gesù: il principio di quest'ultimo resta intatto in quanto siffatto sforzo non è motivo d'alcun merito. Tutto lo spirito di sacrificio dei discepoli e l'invito loro rivolto ad esaminar se stessi per vedere se le loro forze sono da tanto, Luc. 14, 33, sono indizio che questo pensiero di opere speciali non è del tutto alieno da Gesù, come del resto è affatto naturale. Del resto è ben possibile che questa storia abbia risentito tutta quanta, o almeno nella sua forma, l'influsso di posteriori idee ascetiche. Ad ogni modo essa

faccia trovare a ognuno il proprio sostentamento, e che in caso di bisogno possa sempre venire in soccorso la carità: ecco quale è, insieme con la ripugnanza verso la ricchezza pericolosa per l'anima, l'unica dottrina economica del Vangelo, che appunto per ciò così difficilmente s'accorda con ogni visione realistica del contrasto tra popolazione e possibilità di soddisfare i bisogni. L'amore coltivato in senso religioso appare semplicissimo mezzo di allontanare a un tempo anche le sofferenze della vita. Inoltre tutte le questioni relative alla proprietà sono considerate unicamente sotto l'aspetto del consumo, il quale per esser sano deve rimaner moderato, mentre alle lacune dell'indigenza provvede la beneficenza. Certamente è indubitabile che la compassione per la povertà e per il dolore imprima alla predicazione di Gesù un tratto di speciale simpatia per i poveri. Ma ciò avviene sempre sulla base dell'ovvia premessa, che qui meno che altrove la parola trova un terreno di sassi o di spine, e anche dell'altra premessa che la giustizia di Dio e la sua bontà si manifestano appunto nel fatto che a coloro che apparentemente sono posposti e diseredati è più facile conseguir la salute che non a coloro che sono apparentemente privilegiati agli occhi del mondo. Nell'orientamento verso i poveri sembra contenersi anche un elemento di teodicea: la miseria e il bisogno, che gli uomini non possono capire, agli occhi di Dio si dimostrano via di salvezza.

---

non è la chiave delle dottrine economiche del Vangelo, ma soltanto di quelle della Chiesa posteriore, che lottando con condizioni economiche molto più progredite sentì molto più intensamente il contrasto e la difficoltà. Per essa però poi la prima parte, secondo cui potrebbe bastare osservare i comandamenti, fu altrettanto importante della seconda. Se non si ammette che Gesù pose ai suoi discepoli in senso stretto, cioè ai missionari e ai banditori del regno di Dio, esigenze diverse da quelle presentate alla massa dei seguaci, a mio parere tutto il Vangelo diventa inintelligibile: esso mancherebbe di consequenzialità logica.

Ma qui non si tratta di compensare la povertà con un premio ultraterreno, sibbene della migliore posizione in cui si trova il dolore per conoscere Dio e i veri valori della vita. Inoltre la predicazione non si limita ai poveri, ma si rivolge a tutti. Il Naumann, nella cui mente sotto l'impressione immediata della Palestina tutte queste considerazioni s'affollano, nondimeno dice: « Il suo cuore è l'amore per i poveri, la lotta contro gli oppressori, la gioia del risveglio dei mutoli; senonchè la maniera con cui egli seguì il suo cuore è più lontana dall'azione filantropica dei tempi nostri di quanto noi pensassimo »; ma difficilmente ciò è esatto [31]). Non vi è traccia di lotta contro oppressori, ma solo di lotta contro i falsi guidatori di anime; e tanto l'amore pei poveri quanto la letizia per il risveglio dei mutoli non sono affatto desiderio di ribellione e di rivincita degli oppressi e dei posposti, sibbene, accanto all'attivazione dello specialissimo principio e sentimento dell'amore, la ricerca del terreno per esso più propizio. Ma tutti i problemi e le difficoltà del pauperismo, se cioè precisamente nella povertà e nella mancanza di progresso spirituale e materiale non possano essere impliciti gravi pericoli etici e gravi ostacoli ad ogni elevazione spirituale, stanno fuori dell'orizzonte del Vangelo. Più preciso e intimo è finalmente l'atteggiamento verso la famiglia. Questa, concepita nel puro e casto senso della morale giudaica seriore, offre il quadro per le più elevate designazioni di Dio, il nome per l'ultimo fine religioso, il modello primo per la discepolanza di Gesù, il più frequente materiale per le similitudini; ed è quindi una delle fondamentali premesse sentimentali di Gesù. In realtà l'individualizzazione delle persone, che è pro-

---

[31]) Naumann, *Asia*, p. 115.

pria della famiglia monogamica, e l'intimità del legame familiare sono anche internamente affini con l'individualismo e l'universalismo della predicazione di Gesù, e il pregio del sentimento col carattere non dogmatico e intuitivo della sua fede in Dio. Quindi l'esigenza dell'indissolubilità del matrimonio e della volontaria limitazione sessuale al matrimonio anche per l'uomo. Sulla cellula embrionale di ogni vita collettiva, sulla famiglia, il nuovo ideale opera nella maniera più immediata ed energica. Ma ad ogni modo nel regno dei cieli gli uomini saranno asessuali e la salvezza dell'anima esige in caso di bisogno il sacrificio anche del legame familiare, mentre la vocazione missionaria impone la rinunzia alla vita coniugale, l'evirazione per il regno dei cieli [32]).

Manca pertanto qualsiasi programma di rinnovamento sociale, e in luogo di esso s'ha l'esigenza di prepararsi, entro gli ordini terreni ancora esistenti, nella comunione puramente religiosa dell'amore, e nell'opera di autosantificazione, all'avvento del regno di Dio. E neppur questo è per nulla un nuovo ordine sociale fondato da Dio. Esso crea sulla terra un ordine nuovo, che però non ha nulla di comune con lo Stato, con la società, con la famiglia. Quale aspetto esso assumerà in particolare, è cosa di Dio: l'uomo non deve far altro che prepararvisi. Che se inoltre Gesù e altri dopo di lui hanno promesso ai sofferenti e ai poveri che le loro lacrime sarebbero asciugate e la loro fame saziata, ciò è affatto naturale in una predicazione diretta essenzialmente ai poveri, ma non è la cosa principale. La cosa principale è quella che avverrà dopo: la completa e assoluta signoria di Dio e il trionfo sugli spiriti maligni.

---

[32]) Cfr. MARIANNE WEBER, *Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwickelung*, 1907, p. 180 sgg.

Il comunismo d'amore della comunità primitiva — Ma non appena intorno a siffatta predicazione si raccoglie una durevole comunità, è immancabile che da questo programma sorga anche un ordinamento sociale, che la struttura sociologica, dapprima pensata soltanto sotto l'aspetto religioso, si trasformi in organismo sociale a parte dentro la rimanente vita. Il comandamento della carità, non fosse altro, deve segnare anche la condotta economica ad una piccola comunità di fedeli personalmente tra loro uniti, e spingere all'attuazione di esso, fino a tanto che ostacoli esterni non le si frappongano e la rendano impossibile. È vero che la natura sentimentale dell'amore consente di praticarlo in tutte le circostanze posibili; ma finchè il comandamento dell'amore non si vede dalla forza delle circostanze medesime condannato alla rassegnazione, deve obbedire all'impulso interno, il quale esige che almeno la convivenza della propria comunità sia ordinata secondo i princìpi economici di questo comandamento. Durante la vita di Gesù non si vede alcun segno di comunità organizzata. Le conseguenze appaiono soltanto nella comunità schierata intorno al ricordo di Lui. Così avvenne anche nella comunità primitiva. Il nuovo ordinamento si restringe alla comunità medesima e non è affatto un programma di rinnovamento sociale di tutto il popolo, ma nell'interno della comunità medesima, piccola e appartenente alle medesime condizioni generali di vita com'essa era, non v'era altra possibilità che la costituzione d'un comunismo, che per distinguerlo da ogni altro si può chiamare comunismo religioso dell'amore. È un comunismo che considera la comunione dei beni come prova d'amore e di spirito religioso di sacrificio, si applica soltanto al consumo, e ammette il guadagno privato continuativo come condizione della possibilità di donare e di sacrificarsi.

Ad esso manca anzitutto ogni idea d'uguaglianza, sia quella dell'assoluta uguaglianza delle porzioni, sia quella relativa della partecipazione rispondente al merito e all'opera prestata. La cosa decisiva è soltanto che tutti debbono sacrificare e tutti debbono vivere; il quanto è cosa secondaria. Parimenti manca qualsiasi riflessione e motivazione tecnica, che avrebbero richiesto anzitutto un ordinamento collettivo della produzione. Manca finalmente, come si capisce, qualsiasi opposizione a quello che è il vero ostacolo ad ogni comunismo genuino, alla famiglia intimamente collegata con l'economia privata. Invece è probabile che vigessero l'astensione dal giuramento, e la non partecipazione ai tribunali e ad ogni altra istituzione ufficiale. In questo senso va inteso il celebre racconto che gli Atti degli Apostoli fanno intorno al primitivo comunismo cristiano, racconto che ha per sè ogni verosimiglianza. Questo comunismo non poteva durare, e ad ogni modo non poteva venire accolto nella missione mondiale, per comprensibilissimi motivi inerenti alla sua struttura interna, che poteva attuarsi solo in una comunità piccola e uniforme, ma per una propaganda mondiale non possedeva nè l'organizzazione nè la saldezza di basi necessarie. Ma il fatto ch'esso sia rapidamente scomparso, senza che nascesse alcuna lotta per il suo principio, prova anch'esso che si trattava soltanto d'un fenomeno concomitante e non già di un'idea fondamentale. L'idea fondamentale è soltanto quella della salute dell'anima [33]).

Pur nondimeno sulla base dei discorsi di Gesù continuò a sussistere la conseguenza del comunismo d'amore. Ad esso si sono certamente avvicinate spesso in tempi calamitosi le posteriori comunità. Le esposi-

[33]) Cfr. PFLEIDERER, *Urchristentum*, 1902, I, 22 sg.

zioni teoretiche dei posteriori Padri della Chiesa lo proclamano in più modi la vera dottrina fondamentale cristiana: come l'origine da Dio e la destinazione a Dio, così anche la proprietà terrena, essi pensano, grazie all'amore che tutto comunica è libera e comune a tutti al pari della luce, dell'aria, della terra. Ogniqualvolta, più tardi, si ripresero a formulare in modo meramente astratto gli ammaestramenti di Gesù intorno alle cose sociali, cioè intorno all'assoluto spirito di sacrificio dell'amore, scaturì sempre di bel nuovo dalla logica interna delle cose il comunismo dell'amore. Il monachismo, i moti comunistici del medioevo, gli Anabattisti, gli entusiasti ed idealisti moderni, tutti hanno seguito questa traccia. Essa cela un elemento rivoluzionario, sebbene certamente in sè senza alcuna volontà di rivoluzione [34]). Anche la Chiesa ha sentito e riconosciuto molto bene questa coerenza logica. Vedremo come essa se ne sia sottratta col formulare la sua teoria del diritto naturale, riconoscendola, non però per il presente, sibbene per lo stato primordiale. Ma per il presente già a cominciare da Paolo la comunità percorse vie affatto diverse, per principio socialmente conservatrici [35]).

Ma in questo campo quel che domina il pensiero complessivo non è questa coerenza sociale, sibbene il pensiero ideale, derivante dall'idea religiosa, della strut-

---

[34]) Quest'evoluzione è stata studiata da NATHANAEL SMITH, *The prophet of Nazareth*, Nuova York, 1905, che io però conosco soltanto nella interessante notizia datane dal WERNLE, « Theol. Lit. Ztg. », 1907, 603 sgg. Notevole è anche l'osservazione che questo tipo di imitazione di Gesù procede sempre parallelo con l'offuscarsi del dogma del Dio-uomo. Questo infatti sottrae l'etica di Gesù a qualsiasi comparabilità e addita invece l'obbedienza alla Chiesa, la cui fondazione è l'opera specifica di Lui.

[35]) È notevole che le affermazioni comunistico-socialistiche dei dottori della Chiesa compaiono vigorose soltanto nell'età post-costantiniana. Ciò è stato giustamente messo in rilievo da A. HARNACK (*Reden*, II, 41 sg.), e risulta nettamente anche dalla

tura sociologica in generale. Ad esso è destinata una gigantesca missione storica, se ne derivino conseguenze di conservazione oppure di rivoluzione sociale. Giunto a dominare, questo pensiero modificherà dappertutto lo schema sociologico fondamentale, in cui l'uomo si sente uomo. S'avranno inevitabili conseguenze sociali e politiche, che in una maniera o nell'altra inaleranno in quel ch'esiste uno speciale spirito. Ed è già chiaro in precedenza che il contrasto e la conciliazione con l'ambiente politico-sociale saranno tutt'altro che facili e semplici. Anzitutto occorreva ancora, perchè si potesse giungere all'accordo, molto maggiore consolidamento e più profonda elaborazione dell'idea religioso-sociologica mede-

---

raccolta di passi fatta da L. Brentano (*Die wirtschaftlichen Lehren des christlichen Altertums*), ai quali egli aveva già accennato nel suo discorso rettorale, *Ethik und Volkswirtschaft in der Geschichte*, 1901. Per suo conto il Brentano non ne tiene conto, e quindi sulla base di questi tardi dottori della Chiesa parla « di un assai vigoroso tratto distintivo socialistico, che contrassegnerebbe la dottrina cristiana relativa alla proprietà », p. 183. Anche il Kautsky e il Pöhlmann, oltrechè sulla falsa interpretazione dell'idea del regno di Dio e dell'Apocalisse, per dimostrare il carattere comunistico del cristianesimo si sono richiamati a questi tardi dottori, e specialmente all'omelia XI *in acta apostol.* del Crisostomo. Senonchè questa predica, indubbiamente singolare, ha per testo la storia di Anania e di Saphira, *Acta* 4, e quindi è stata avviata in maniera spiegabilissima verso il comunismo dal suo testo. Ad ogni modo il fatto è sorprendente. Esso si spiega, come ha già dimostrato l'Uhlhorn, I, 205 sgg., in parte con l'assai peggiorata situazione economica, in parte con la dottrina, che fu costruita appunto dai Padri seriori e che in seguito esporremo, intorno allo stato primordiale, in parte e principalmente con l'affermarsi del monachismo, come già accenna lo stesso Crisostomo: « Si vive oggi nei chiostri allo stesso modo che vissero un giorno i fedeli [gerosolimitani] » (Brentano, 158). Ma la Chiesa non dette praticamente il minimo seguito a tutto questo, come rilevano Harnack, *Reden*, 43, l'Overbeck, *Sklaverei*, 229, e l' Uhlhorn, I, 293; anzi fece tutto il contrario. All'indagine del Brentano manca ogni familiarità con lo spirito della Chiesa antica: del resto egli non vuol far altro se non dimostrare che le antiche idee cristiane non si prestano ad una politica economica capitalistico-liberale, cosa di cui non poteva per altro dubitarsi.

sima, che nel Vangelo ondeggia alta nell'aria come un rigoroso ma poco determinato ideale relativo alla preparazione per l'imminente regno di Dio, e che nessuna organizzazione religiosa cristiana ha poi mai potuto accettare e svolgere quale essa è stata bandita con grandezza eroica e con semplicità infantile nel Vangelo.

Formazione parallela religiosa e sociologica nella Stoa. — Sorge ora il quesito se questa idea si presenti del tutto unica e isolata nel Vangelo, o se abbia invece accanto a sè correnti affini. Tale è indubbiamente lo stoicismo posteriore, specialmente romano; e dare uno sguardo ad esso è di grande importanza non soltanto per l'analisi dell'idea, ma anche per l'intelligenza del suo posteriore svolgimento storico. Anche la dottrina stoica è in prima linea religioso-metafisica, scaturita dal processo di trasformazione religiosa della tarda antichità; ed anche per essa si tratta poi di una struttura sociologica generale, emanante dal suo nucleo religioso di pensieri. Anche dal suo monoteismo filosofico nasce una relazione religiosa tra gli uomini, ch'è affatto opposta all'antica religione popolare. Il pensiero fondamentale è l'idea di Dio come legge universale, spirituale e fisica a un tempo, della natura, che governa unitariamente ogni cosa e in quanto legge cosmica universale, ordina la natura, determina le varie posizioni del singolo nella natura e nella società, e nell'uomo diventa legge della ragione che conosce Dio e perciò è unita con Dio. Ciò esige la legge di natura, concetto, questo, che doveva poi assurgere a straordinaria importanza anche nella teologia cristiana: essa è da un lato inserzione nell'andamento armonico della natura e nella parte spettante a ciascuno nel sistema sociale, dall'altro lato elevazione su tutto ciò e libertà morale e religiosa della ragione nella sua dignità, unita con Dio

e quindi tale da non poter venire perturbata da alcuna oggettività esteriore sensibile. È compito della volontà prender conoscenza di questa legge di natura e, forte di tale conoscenza, adoperarsi a frenare l'appetito esteriore e sensuale e a raggiungere l'interna elevazione e purità dell'accordo della ragione col governo divino dell'universo, la personalità fortificata in Dio in virtù della conoscenza. Da ciò scaturisce anche nello stoicismo in linea di principio l'individualismo dell'idea religioso-etica della personalità, nonchè il suo immancabile correlativo, l'universalismo anch'esso di principio, che sa tutti gli uomini chiamati alla medesima conoscenza di Dio e li unisce eticamente nella comune devozione alla legge di natura. Si ha qui perfetta analogia col pensiero sociologico del cristianesimo: nè mancano le corrispondenti reazioni sui problemi sociali. Anche qui i contraccolpi sono visibili soprattutto nel punto più accessibile, la famiglia e l'etica sessuale. Viene proclamata, sulla base della comune vocazione alla conoscenza di Dio, la libertà morale e l'uguaglianza della donna, del fanciullo, dello schiavo; e poichè il matrimonio è rapporto tra personalità morali, si esige anche dal marito completa devozione personale verso la moglie e quindi castità prima del matrimonio e fuori di esso. Per lo stesso motivo vengono additate nuove vie anche per l'emancipazione e il trattamento degli schiavi, si organizza l'assistenza ai poveri, si inizia la pubblica beneficenza. Anzi si costruisce un ideale sociale, che esige per tutti la libertà morale e l'uguaglianza, e che gli uomini, senza coercizione, nè Stato, nè guerra, nè diritto, nella perfezione del sentire morale, vivano in comunistica assenza di dolore. Certamente non era da pensare che siffatto ideale potesse diventare realtà. Gli Stoici lo attribuivano all'età dell'oro e lo consideravano irreparabilmente perduto: soltanto un nuovo

ciclo mondiale avrebbe potuto richiamarlo in essere come da principio. In notevole contrasto col pensiero fondamentale dell'armonia panteistica, l'attuazione dell'ideale si ritiene non soltanto dipendente dalla volontà dell'uomo, ma anche ostacolata dalla sua debolezza e peccaminosità: l'umanità è decaduta, e nel presente non può esservi elevazione se non per i singoli e in gruppi privati. Cionondimeno si tenta anche di conformare a queste idee umanitarie il diritto positivo. L'immanenza cosmica della legge di natura, proclamata dagli Stoici, la loro accettazione della religione popolare diversamente interpretata, la loro appartenenza al ceto superiore dominante, li pose in condizione di poter esercitare sul mondo quell'azione riformatrice, che al cristianesimo era impedita dal suo dualismo e dal suo esclusivismo. I giuristi dell'impero romano sono imbevuti d'idee stoiche e cercano di conciliarle col diritto positivo. Quindi la legislazione tradusse in più modi quelle massime nella pratica, e soprattutto la teoria giuridica si adoperò a ricondurre la legge positiva all'universale legge divina di natura, e a trarre da questa, come applicazione particolare, il diritto di natura, dal quale finalmente dovevano promanare, o al quale dovevano almeno conformarsi quanto fosse possibile, tutti gli ordinamenti giuridici positivi, compresi lo Stato e la società. In questa materia è di massima importanza specialmente Cicerone. In tal modo si formulavano concetti cui era riservato un avvenire straordinariamente promettente. Lo stato primordiale comunistico, rispondente all'ideale o alla legge di natura, e la legge positiva sullo Stato e sulla società, che corrisponde o deve corrispondere almeno relativamente alla legge di natura: ecco concetti, che più tardi renderanno servigi importantissimi alla teologia cristiana.

La stretta affinità di queste idee col cristianesimo è evidente, specialmente allorchè, come avviene nello stoicismo romano e specialmente in Seneca e in Epitteto, la legge divina dell'universo assume i caratteri d'una provvidenza benefica, e il sentimento religioso si colora di comunione personale con Dio. Specialmente nel campo sociologico le conseguenze di questa fede in Dio coincidono completamente con quelle tratte da Gesù; e si capisce bene che più tardi non pochi alunni dell'etica stoica abbiano trovato nel cristianesimo la religione filosofica invocata, e che viceversa i Cristiani abbiano potuto vedere nello stoicismo una derivazione dalla Bibbia o un punto d'appoggio fornito dalla conoscenza naturale generale. In realtà in Epitteto non può del tutto escludersi la cooperazione d'influssi cristiani; in Seneca con la dottrina stoica del reggimento mondiale e con la teodicea stoica s'uniscono la psicologia dualistica di Platone e la fede nella similitudine della ragione con Dio; in entrambi poi l'osservazione della vita tempera lo stoico rigorismo morale verso gli altri e verso se stessi mediante il consentimento con la debolezza e i peccati degli uomini. E tuttavia sono evidenti anche le differenze. Attraverso ogni affermazione di teismo si fa sempre strada negli Stoici l'originario panteismo, che non conosce una volontà divina che sia opposta al mondo ed al peccato e che in suo nome conduca alla lotta e alla formazione della comunità; per questo panteismo, le leggi di natura facilmente diventano leggi utilitarie dell'ordine cosmico e l'affinità dell'uomo con Dio affinità con la natura. Infine l'inserzione di questi concetti nella religione popolare esclude anche da questo lato la formazione d'una nuova religione, e specialmente manca l'annunzio dell'approssimantesi regno di Dio e della rinnovazione del mondo,

invece della quale lo sguardo si porta soltanto verso un'età d'oro scomparsa per sempre, e che anche in un nuovo ciclo mondiale non durerà a lungo: l'unità e bellezza dell'universo inteso panteisticamente non sono troppo profondamente offese dalla debolezza umana. Ma soprattutto s'ha che fare con la fede d'uno strato superiore, che nonostante ogni raccogliersi nei beni interiori della virtù resta sempre legato a tutte le istituzioni esistenti e quindi nell'ideale stoico vede soltanto l'appartarsi di singoli individui nella ricerca d'una cultura e d'una conoscenza morale più elevate. In tal modo continua anche a conservarsi lo spirito aristocratico d'un ceto di dominatori, che crede di bastare a se stesso, e che ora appena ha conseguito luce e profondità morali. All'incontro il cristianesimo è il movimento degli strati inferiori, che è in grado di volere qualcosa di completamente nuovo, e che mediante il proprio mito e il proprio eroe può agire con ben altra forza sulla psicologia delle masse. Lo stoicismo è il correlativo religioso ed etico dell'impero mondiale, la conservazione etica e la riforma di ciò che esiste; il cristianesimo è la rivoluzione spirituale, la creazione dal basso di un nuovo tipo di comunità e di un nuovo avvenire.

Anche più nettamente poi lo stoicismo differisce dalla dottrina paolina ed ecclesiastica, che con la sua tesi del peccato e della redenzione, col mettere innanzi l'aiuto della grazia e dell'amore mercè i poteri miracolosi della mistica di Cristo, mette in movimento idee che sono affatto estranee alla dottrina stoica e che hanno ben altra capacità di far sorgere una comunità sicura dell'avvenire. Senonchè questa comunità, una volta ch'è diventata autonoma e che penetra nello strato superiore della coltura, si avvarrà sempre più intensamente per la propria etica e la propria sociologia dei pensieri stoici, a mano a mano che troverà necessario collocare il suo

nuovo bene particolare sul fondamento di conoscenze scientifiche generali [36]).

Comune opposizione del cristianesimo e dello stoicismo all'etica naturalistica e giuridica. — Tutto considerato, il Vangelo e lo stoicismo, e così pure le altre formazioni affini della tarda antichità, che saranno illustrate nel corso della presente indagine, costituiscono un capovolgimento dei valori della vita e un nuovo ideale dell'umanità, che sorge dalla distruzione degli Stati na-

---

[36]) Cfr. WENDLAND; ZELLER, *Gesch. d. griech. Philos.*, III, 3ª ediz., 1 e 2; OVERBECK, *Stellung der alten Kirche* ecc.; KEIM, p. 31-55, 308-328; BONHÖFFER, *Die Ethik des Stoikers Epiktet*, 1894; ZAHN, *Der Stoiker Epiktet und sein Verhältnis zum Christentum*, 1895; BAUR, *Drei Abhandlungen zur Geschichte der alten Philosophie und ihres Verhältnisses zum Christentum*, 1876; JODL, I, 584-587, 82-108. L'etica sociale universale appartiene unicamente allo stoicismo, e in ciò consiste anche la straordinaria importanza che questo ha per il cristianesimo, e che sarà messa in rilievo in seguito. Molto affini sono l'etica e la diatriba del cinismo, e anche questo ha molti punti di contatto col cristianesimo, ma per difetto di un'etica sociale fondata sull'idea religiosa dell'unità e dell'amore di Dio non ha avuto importanza durevole: esso ha operato più che altro nel senso dell'individualismo puro, della limitazione ai beni interni, dell'ascesi. Le altre grandi potenze etico-sociali delle antiche scuole filosofiche non hanno avuto alcuna efficacia nei riguardi del cristianesimo antico. La filosofia sociale aristotelica, col suo diritto naturale limitato al solo impulso della ragione creatrice dello Stato e incapace di trarre da esso alcuna conseguenza giuridica, con la sua adesione all'antico Stato-città e col suo ordinamento meramente filosofico dello Stato storico concreto, resta a distanza di secoli dal cristianesimo, ed assume importanza soltanto più tardi, grazie alla sua fusione nell'idea stoica del diritto di natura. Importanza indubbiamente maggiore ha per il pensiero cristiano il platonismo, rinnovantesi sin dal sec. II, ma soltanto per il suo misticismo religioso e per la sua metafisica dualistica, non per la sua etica sociale. Questa nel PLATONE genuino è anch' essa orientata verso lo Stato-città, specificamente greco e aristocratico, e il suo comunismo è motivato non dall'amore verso Dio e in Dio, sibbene dalla tendenza dell'Idea a rappresentarsi unitariamente, nè ha quindi alcuna affinità interna con le idee cristiane dell'universale comunismo d'amore. Il neopitagorismo e il neoplatonismo, a differenza da PLATONE preoccupato della patria e della riforma sociale e tutto ancora rivolto alla gre-

zionali, conquistatori, militaristici, politeistici. Al monoteismo corrispondono invece la personalità compatta e il pensiero universale dell'umanità. Alla fede in Dio divenuta interiore, che si fa strada in opposizione ai culti politeistici santificanti lo Stato, il diritto, la guerra, la società, corrisponde una umanità di libertà interna e di comunanza di sentire, senza potere, senza diritto, senza guerra, senza violenza. Ad onta di ogni rassomiglianza, assai diverso è il modo con cui nei diversi campi il nuovo pensiero è motivato e attuato, ma le forze confluiscono e costituiscono insieme un nuovo ideale socio-

---

cità concreta, sono animati da un interesse religioso a tutto sovrastante ed esplicantesi nel senso del misticismo, dell'ascetismo, della fede nell'immortalità, della sicurezza della salvazione dell'anima nella rinascita interiore e nella spiritualizzazione del culto, nel quale il credente riceve rivelazioni divine. Nel campo dell'etica sociale e della politica queste due correnti accettano l'impero romano, vogliono maggiore eticità nelle istituzioni esistenti e propugnano la benevolenza generale, ma il vero nocciolo del loro pensiero non è già l'umanità riunita in un culto etico, sibbene la comunità culturale mistica, pensata molto aristocraticamente e intellettualisticamente. Nel vero e proprio neoplatonismo, infine, gli interessi politici, nonchè gli interessi di etica sociale con quelli nell'antichità sempre strettamente connessi, sono posposti alla religiosità assolutamente collettiva, culminante nell'estasi: il suo concetto di Dio contiene bensì fondamenti di mistica, ma non di etica sociale. Esso ha certamente molta importanza per la teoria della conoscenza religiosa, per la metafisica, per il monachismo, per la posizione della Chiesa di fronte al mondo, ma non già per le idee di etica sociale. Perciò tutte le posteriori teorie che s'accostano alla *Politeia* di PLATONE considerano soltanto il rapporto della Chiesa col mondo, del corpo guidatore delle anime coi laici, ma non l'etica sociale generale del cristianesimo. ZELLER, III, 142 sg., 146-189, 605. Il VOSSLER, *Die göttliche Komödie*, I, 2, 1907, risalendo dall'etica sociale e dalla politica cristiana di DANTE agli elementi storici da cui esse derivano, giunge agli stessi risultati, per quanto riguarda la teoria sociale e l'etica ellenistico-romana. — Intorno all'importanza straordinaria di CICERONE per l'etica cristiana v. anche il pregevole libro del THAMIN, *St. Ambroise et la morale chrétienne au 4ème siècle*, 1895. « Il est un de ses ancêtres moraux et, à sa manière, lui aussi un père de l'église », 172. Il medesimo dice relativamente a SENECA, p. 178: « JÉRÔME le compta donc au nombre des écrivains ecclésiastiques, et pendant douze siècles ce fut une tradition incontestée ». È notevole che EPITTETO invece è ben lungi dall'avere la stessa sorte.

logico e poi anche social-politico, che conserva tenacemente la sua interna opposizione contro le formazioni di vita meramente terrene, contro le istituzioni scaturite dalla lotta per l'esistenza e contro i contemperamenti giuridici di esse, anche quando esse hanno perduto la loro sanzione politeistica. Da un lato l'uguaglianza e l'unione di tutti nel possesso della ragione divina, dall'altro lato l'elevazione e la fusione delle anime nell'amore di Dio: entrambi i momenti implicano un ideale umanitario fondato su pensieri puramente religiosi, separato per un abisso profondo dagli antichi ideali naturalistici o solo limitanti e calmanti gli istinti naturali, e pur tuttavia sempre di bel nuovo costretto a tentare di superar l'abisso. Entrambi nel loro idealismo riducono le basi naturali della vita e debbono perpetuamente fare i conti con la rivincita di esse. In entrambi opera una nuova etica, ricca di difficoltà e di contrasti, che è rimasta durevole patrimonio della cultura umana europea, ma che è anche in permanente contrasto con le esigenze realistiche degli istinti di natura e dei bisogni materiali dell'esistenza, e contro le formazioni del potere politico e giuridico. Ma in questo svolgimento assume sempre più la direzione l'organismo scaturito dal Vangelo [37]).

2. Paolo.

La nuova comunità cultuale e la sua efficacia sociologica. — Come in ogni altro rispetto, così anche nel no-

[37]) Intorno a questo punto v. Weinel, *Stellung des Urchristentums*, p. 34 sgg., 41. In maniera consimile, ma assumendo partito opposto, anche il Jodl chiama metafisica (cioè religiosa e monoteistica) l'etica del platonismo, dello stoicismo, del neoplatonismo, del cristianesimo, e le contrappone tutto il resto come etica empiristica che a mano a mano rende giustizia alla natura.

stro problema la costituzione d'una Chiesa mondiale, sciolta dal giudaismo, fondata sul culto di Cristo ed esercitante la missione per Cristo, significa un mutamento essenziale di pensiero. Non ci occuperemo qui del processo fondamentale, del sorgere cioè della fede mistica nella presenza, tra la comunità che ne è riempita, del Signore celeste risorto e nella conseguente redenzione e liberazione dei suoi fedeli, in Lui innestati, dal corso peccaminoso sinora seguito dal mondo [38]): qui si tratta soltanto delle conseguenze sociologiche e sociali di tale processo, le quali sono abbastanza considerevoli.

La libera e fluida comunità dei credenti in Gesù, aspettante il regno di Dio e preparantesi al suo avvento, grazie alla fede in Gesù risorto, grazie all'interpretazione di Gesù quale Messia e per rigorosa conseguenza quale divino principio cosmico redentore, grazie al nuovo culto di Cristo e alla sua mistica idea di redenzione, grazie al battesimo e all'eucaristia come mezzo di trasferimento nel Cristo celeste presente, diventa comunità religiosa autonoma, almeno sotto l'aspetto ideale strettamente chiusa e unitariamente collegata. È sorto un nuovo culto. La comunità cultuale è il corpo di Cristo, nel quale s'è trasferiti mediante il battesimo e per mezzo del quale nell'eucaristia si prende cibo e bevanda. Possiamo qui parimenti lasciar da parte i collegamenti storici, in mezzo ai quali è formato questo pensiero di una nuova comunità di culto, vale a dire il problema dell'efficacia che possono avere esercitata su tale formazione l'esempio della sinagoga o fors'anche quello dei

---

[38]) Cfr. WREDE, *Paulus*, 1905; JÜLICHER, *Jesus und Paulus*, 1907; WERNLE, *Anfänge*. La constatazione che il processo decisivo del cristianesimo primitivo fu il sorgere di un culto di Cristo dalla fede in Cristo e che soltanto con esso si ebbe una nuova comunità religiosa, perchè vi fu un nuovo culto, la debbo all'amico DEISSMANN. Io qui ne esamino soltanto le conseguenze sociologiche.

culti misterici [39]). Il fatto decisivo è che in questa forma, comunque essa debba spiegarsi storicamente e geneticamente, scaturisce una nuova corrente autonoma, saturata delle tendenze essenziali del Vangelo, d'idee e di forze che poi spiegano la loro particolare dialettica anche di fronte alla sinagoga e ai culti misterici. In questo processo i tratti fondamentali dell'etica evangelica permangono, ma assumendo come etica d'una comunità cultuale una nuova tinta. La purità di cuore diventa santificazione, con vigoroso contrasto tra i fedeli trasferiti mediante il battesimo in Cristo e il mondo: nella santificazione però può rimaner contenuto tutto « ciò ch'è giusto, santo, degno d'amore, onorevole, che è in qualche modo virtù, in qualche modo lode ». L'amore del prossimo diventa amore fraterno e in generale principio d'amore, cui Paolo ha inalzato il suo celebre e sublime inno. Con l'importanza assunta dalla comunità il principio d'amore sembra anzi farsi vigorosamente in prima linea, e nel Vangelo di Giovanni esso è l'unico contenuto dell'etica cristiana. Ma ciò è soltanto apparenza: l'amore riposa su fondamento religioso-individualistico, e l'individualismo religioso è e rimane l'idea centrale. Più forti mutamenti riceve, com'è facile capire, la struttura sociologica. La generalissima idea dell'individualità, e la liberalissima e mobile idea della comunione, quali erano nel Vangelo, si acuiscono fortemente e si restringono sensibilmente. Nel Pneuma-Cristo che tutto opera, ed è identico con lo spirito di Dio, il pensiero sociologico riceve una presenzialità cultuale, immensamente efficace, del suo momento di relazione, ma anche un legamento stretto e dogma-

[39]) Per i rapporti con la sinagoga v. K. Rieker, *Staat und Kirche*, in « Festschrift für Emil Friedberg », 1908; per i rapporti coi culti misterici, A. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, 1903. Tutti questi problemi sono ancora pochissimo chiariti.

ticamente vincolato di queste relazioni medesime. Ormai l'infinito valore dell'individuo si lega non soltanto all'autosantificazione per la paterna volontà di Dio, ma anche all'essere e al vivere in Cristo misticamente trasfuso per gli animi, operante nel battesimo e nell'eucaristia, formante nel credente la vera vita superiore; in quel Cristo che veramente nella sua essenza celeste-pneumatica ora svelata non è altro che lo stesso spirito di Dio, salvatore, vincitore dei demoni, della legge del peccato. La figliuolanza di Dio come contenuto dell'assoluto individualismo religioso diventa l' « essere in Cristo ». In modo del tutto corrispondente, anche la comunità dei figli di Dio diventa nell'amor fraterno fratellanza non in Dio, ma in Cristo; nella comune riunione di tutti i fedeli mediante il loro vivere nella mistica sostanza di vita di Cristo essi diventano membri del corpo di Lui. Inoltre l'universalismo, che nell'amore aveva rivelato a tutto il mondo il volere di Dio e con tale rivelazione lo aveva destato, rimane tale verso l'interno, ma verso l'esterno diventa missione e conversione, che prima del ritorno di Cristo e del giudizio vuol accogliere tutto il mondo, perduto senza Cristo, nella partecipazione redentrice alla morte e alla resurrezione del Pneuma-Cristo; e opera la conversione con un lavoro molto più complesso che non sia il semplice annuncio dell'amore come volere di Dio. Ciò era molto naturale, perchè non si trattava più ormai di predicare a connazionali già compartecipi delle premesse, com'era avvenuto a Gesù, e non più soltanto la volontà di Dio e il regno di Dio, ma ben anche la dottrina della salute dell'anima in Cristo.

L'idea cristiana dell'uguaglianza limitata alla sfera religioso-cultuale. — Insieme con questa concezione concreta, e con la conseguente compatta attuazione

pratica del pensiero sociologico fondamentale, appare adesso anche un'altra notevole particolarità, che veramente si fonda anch'essa in complesso sul Vangelo ed è stata espressa occasionalmente anche da Cristo, ma che assume importanza soltanto nella formazione di un compatto aggruppamento cultuale che affida i suoi membri gli uni agli altri. Si tratta cioè della concezione, peculiare al pensiero religioso sociologico cristiano, del problema dell'uguaglianza e della disuguaglianza.

Ogni sistema, come questo, a un tempo individualistico e universalistico implica per naturale necessità l'idea dell'uguaglianza, colloca tutti gli individui sul terreno dell'uguale diritto ai supremi e ultimi valori della vita o almeno di una uguale vocazione e destinazione a questi valori. Ciò sembra posto in generale, insieme col pensiero d'un valore assoluto. Ma ora si mostra subito anche la peculiare efficacia del punto di partenza religioso su tutto il pensiero sociologico. Allo stesso modo che l'individualismo ha il suo fondamento e il suo compimento soltanto in Dio, e che l'universalismo si fonda soltanto sulla tendenza all'amore del prossimo derivante dall'amor di Dio che tutto abbraccia, anche l'idea d'uguaglianza in essi implicita è limitata esclusivamente alla sfera religiosa. È uguaglianza soltanto davanti a Dio e in Dio, soltanto nel rapporto religioso con Dio come punto centrale di tutto. E propriamente questa è dapprima non uguaglianza di diritti, ma di distanza e di contrasto con l'infinita santità di Dio. Poichè nella predicazione missionaria terrà il campo il bisogno di tutti di essere redenti in Cristo, si afferma anche questo primo e importantissimo elemento dell'uguaglianza: nella comune peccaminosità e nella comune indigenza scompaiono di fronte a Dio tutte le differenze tra gli uomini. Il livellamento procede non

da uguaglianza di diritti, ma da uguaglianza d'indegnità. È vero che poi questa uguaglianza per così dire negativa costituisce soltanto il sostrato della devozione a ciò ch'è offerto in Cristo, nella comunità, nei suoi sacramenti, alla salute della grazia, che a sua volta impartisce a tutti i credenti la salvezza assoluta. Orbene, coloro che partecipano all'assoluto e al divino, per ciò stesso sono uguali nel possesso dell'assoluto, in cui non può esservi più o meno. Tuttavia quest'uguaglianza nella grazia è di natura affatto speciale. Anch'essa non si fonda su un eguale diritto conferito da natura, ma sulla comunicazione graziosa dell'amor divino, che dovunque si comunica non può che comunicarsi intiera, e che di per se stessa, senza bisogno di alcuna istituzione sociale esteriore nè di rendersi visibile, impartisce l'uguaglianza di principio, ad onta di ogni differenza di condizioni sociali, di qualità, di attività etica. È quindi un'uguaglianza che si manifesta soltanto nell'uguale partecipazione di tutti al culto. L'eucaristia è anche la festa della fratellanza; al culto possono essere preposti degli schiavi. L'uguaglianza si comunica completamente da sè e soltanto interiormente mediante il culto di Cristo, e non occorre alcun'altra assicurazione della partecipazione di tutti al bene religioso della salute. Infatti questo bene è l'amore di Dio, in sè unitario e in sè infinito, che non può esaurirsi in alcuna comunicazione, nè può restare sminuito per alcuna partizione, ma deve sempre comunicarsi come alcunchè di unitario e totalitario [40]). La sua esterna efficacia e manifestazione visibile, la sua organizzazione e distribuzione consistono quindi soltanto nella comunione di un culto, che non conosce alcuna differenza davanti a

[40]) Cfr. SIMMEL, *Die Religion* (« Die Gesellschaft », Francoforte, vol. II) p. 47. Questo breve scritto contiene sulla sociologia della religione molti rilievi acuti, ma anche molti altri troppo ricercati e arbitrari.

Dio, e nell'amore, che nel sentimento della propria indegnità non conosce alcuna alterigia e che comunica tutto nel sentimento d'avere esso medesimo tutto ricevuto.

Il diritto all'uguaglianza religiosa limitato dalla predestinazione. — Ma qui resta ancora aperto per l'idea dell'uguaglianza un punto straordinariamente importante. Tutti sono uguali nella distanza da Dio, tutti sono uguali al cospetto di Dio e in Dio mercè il possesso della grazia. Data quest'uguaglianza, hanno tutti gli uomini destinazione e diritto ad essere redenti da questa distanza e promossi all'uguaglianza del possesso della grazia? Il trapasso dall'una all'altra uguaglianza è destinato in maniera uguale a tutti, e, quando ciò non avviene, lo si deve soltanto alla volontà e alla colpa dell'uomo, non già alla volontà e all'essenza di Dio? Questo è il punto più importante dell'idea di uguaglianza, e a proposito di esso si manifesta nel Vangelo paolino una caratteristica oscillazione, che ha avuto la massima importanza per tutto lo svolgimento posteriore. Si tratta dei celebri grandi problemi relativi alla predestinazione da un lato, alla universale volontà divina d'amore dall'altro. Essi non soltanto son diventati problemi religioso-dogmatici di straordinaria importanza, ma anche e soprattutto sono stati per secoli coefficienti fondamentali del pensiero sociologico e quindi anche sociale. Nè qui si tratta soltanto di una dottrina paolina accidentale, che poi in virtù della canonizzazione delle lettere paoline sia diventata destino storico dell'ideologia cristiana. Anzi la dottrina paolina non è altro anch'essa se non l'espressione del momento volontaristico contenuto in tutto il pensiero evangelico su Dio, momento di cui era stato fortemente improntato anche il pensiero israelitico su

Dio, e che a Dio aveva conferito la sua onnipotenza infinita, sovrastante alla creatura. Anche come santo e benigno amore paterno, Egli rimane sempre volontà, la cui santità è posta dal suo volere e il cui amore è un atto d'insondabile grazia. Ma non si tratta neppure di un'accidentalità dell'idea semitica di Dio, che si sia conservata nella predicazione di Gesù e di Paolo senza risolversi ancora completamente nella legge morale e nell'amore universale. Basta pensare alla storia posteriore di questo pensiero e allo svolgimento filosofico di esso da S. Agostino fino al Descartes per convincerci che vi è contenuto in generale un essenziale e fondamentale problema religioso e metafisico, che deve riaffacciarsi in ogni pensamento sociologico procedente da idee religiose. La santità e l'amore sono norma obbligatoria anche per Dio, o hanno vigore sòlo per effetto del suo insondabile volere? In altri termini: le leggi e i valori del pensiero sono validi per sè oppure soltanto per una volontà che li pone? ciò che è universalmente valido, è tale in virtù appunto della sua validità universale, oppure questa nasce dall'esser posta da una volontà che per suo conto non sottostà alla validità universale? Sono questi i problemi dell'intellettualismo e del volontarismo, che si trovano in fondo ad ogni teoria della conoscenza e ad ogni metafisica, e che conseguono dalla profonda meditazione sul concetto di Dio, dalla dialettica del pensiero religioso [41]). Veramente Paolo non sa nulla di questi vasti problemi, e in questo punto come in tanti altri non fa che pensare istintivamente e intuitivamente: ma ad onta della sua zoppicante argomentazione, derivante dall'arte ermeneutica del rabbinismo, la sua genialità religiosa trova la via d'uscita che ri-

[41]) Cfr. Kahl, *Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustin, Duns Scotus und Descartes*, 1866, e il mio articolo *Prädestination* in « Christliche Welt », 1907.

sponde al complesso delle cose. La bontà di Dio è grazia e misericordia senza fondo, tanto nella creazione quanto nella redenzione. Quindi non esiste alcun diritto della creatura ad una uguale partecipazione di tutti alla salute; è cosa che riguarda soltanto Dio, se alcuni sono chiamati e altri no, se alcuni sono lasciati nell'errore più a lungo di altri. In ciò si manifesta la volontà predestinazionistica di Dio. Ma poichè questa volontà si propone per meta la grazia e la bontà, la disuguale ripartizione della vocazione si riferirà soltanto alla distribuzione delle sorti in connessione con la storia della salvazione, vorrà dire soltanto un prima o un poi, la concessione di una balìa più o meno lunga all'errore e al peccato, ma infine la volontà divina chiamerà a sè tutti, finchè Dio sia tutto in tutto. Così Paolo si dà ragione del destino del suo popolo, dell'apparente reiezione d'Israele.

È una via d'uscita: non importa qui discutere se essa sia anche veramente una soluzione del problema. Qui c'interessa soltanto mettere in rilievo l'importanza straordinaria di queste idee per la sociologia del pensiero cristiano, per l'idea d'uguaglianza in questo inclusa. Il pensiero predestinazionistico recide i nervi dell'assoluta e astratta idea dell'uguaglianza, dell'uguale vocazione di tutti ai sommi beni, del diritto di tutti alla meta suprema. Nonostante l'uguaglianza di tutti nella loro indegnità peccaminosa e nel loro bisogno di grazia, tuttavia resta annullata l'uguaglianza in sè, l'uguale diritto di tutti all'uguale partecipazione al supremo valore della vita grazie all'efficacia uguale della vocazione e della destinazione. Anche se alla fine si attua la volontà divina d'amore in quanto rivolta a tutti, resta pur sempre nella distribuzione dei singoli sulla strada che conduce a questa meta l'inconcepibile posizione della

volontà di Dio, che la facilita agli uni, la rende più difficile ad altri, che tiene gli uni a lungo lontani e fa giungere gli altri rapidamente alla meta. Benchè il mondo sia illuminato da un valore religioso-etico assoluto, rimane in esso un momento d'irrazionalità nella compartecipazione a siffatto valore assoluto, e questo momento risale fino alla imperscrutabile volontà di Dio. Tutto ciò opera sull'idea sociologica nel senso di escludere l'esistenza incondizionata del diritto uguale e da attuarsi ugualmente per tutti a partecipare alla salute o all'assoluto, sicchè occorre accontentarsi dell'uguaglianza nella distanza e dell'amore verso Dio, dovunque quest'ultimo ha messo radici. Tutto il resto va lasciato a Dio.

Riconoscimento e apprezzamento religioso delle differenze sociali. — Movendo da Paolo questi pensieri hanno più o meno chiaramente permeato tutto il mondo cristiano; ed è ovvio che in tal modo l'idea cristiana dell'uguaglianza debba presentarsi in forte contrasto con tutte le altre idee d'uguaglianza sorte nella vita culturale europea. Il contrasto si delinea principalmente con tutte le idee d'uguaglianza derivate razionalisticamente dal diritto di natura, che movendo dall'universale validità della ragione postulano anche la universalità della ragione e quindi anche l'uguaglianza di tutti nel compartecipare ai beni della ragione, sul fondamento della presupposizione che a motivo appunto della validità universale della ragione sia anche contenuta in ciascuno la possibilità della piena attuazione di essa. Ma diventa anche spiegabile che il cristianesimo, nonostante il suo radicalismo nel far gli uomini uguali al cospetto di Dio, nonostante che inoculi questa sensazione in tutta la vita dell'anima e in tutti i rapporti scambievoli tra gli uomini, tuttavia si mostri anche molto restìo a trasferire siffatta uguaglianza nelle relazioni e

negli ordinamenti mondani, che non hanno niente di comune col motivo religioso dell'uguaglianza medesima. Nelle grandi diversità della vita politica e sociale esso inclinerà senz'altro a veder qualche cosa di estraneo all'interesse religioso, e, finchè esse non si fondano manifestamente sul peccato, a scorgervi ordinamenti e costituzioni divine, da accettarsi senza ricercarne i motivi. Quest'inclinazione sarà forte soprattutto in un'età, come quella del cristianesimo primitivo, in cui la propaganda religiosa assorbe tutto, in una situazione, come quella dell'impero romano, in cui tutti i rapporti politici e sociali suscitano la sensazione universale dell'immutabilità, e in mezzo a un'attività missionaria, in cui deve accuratamente evitarsi fin l'apparenza dell'illegalità e della minaccia politica.

Il cristianesimo, nonostante la sua stretta affinità con le idee d'uguaglianza, le respingerà sempre; e in questo punto nascerà sempre per esso la maggiore difficoltà nell'interpretazione del concetto della giustizia di Dio, che dovrà affermare uguale destinazione di tutti ad ugual meta, senza potersi tuttavia conservar fedele a siffatta interpretazione. Qui nasce il contrasto tra il cristianesimo e l'ideale razionalistico stoico, che almeno per lo stato primitivo inferisce dal possesso della ragione il principio dell'uguaglianza astratta. Ma d'altra parte il cristianesimo, col rilievo che dà alla peccaminosità di tutti e alla radicale distanza di tutti da Dio, nonchè col ricondurre la salute alla volontà graziosa di Dio, è molto lontano anche da ogni pensiero pregiudizialmente aristocratico, dalla teoria fondamentale, cioè, della signoria e del privilegio dei pochi sulla base di doti naturali e di selezione storica. Il pensiero sociologico derivante dall'idea religiosa è nella sua struttura fondamentale assolutamente diverso da quello del razionalismo o del naturalismo, per quanto

si incontri spesso con essi. *Si duo faciunt idem, non est idem.*

Giungiamo così a un altro punto importante, in cui parimenti le dottrine di Paolo, attingendo ai pensieri fondamentali del Vangelo, sono infinitamente feconde e caratteristiche proprio per la loro formulazione. Si tratta delle disuguaglianze degli uomini nella loro vita terrena, come risultano in parte dalle diverse attitudini, in parte dalle condizioni sociali e politiche. Da quanto si è detto risulta già che non si pensa a sopprimere tali differenze. Tuttavia esse non sono considerate in modo meramente negativo, anzi vengono assunte positivamente nel pensiero sociologico del valore della personalità e dell'illimitata comunione d'amore, e divengono scaturigine di speciali valori etici. L'uguaglianza religiosa vien fatta operare sulla disuguaglianza terrena considerata come materia, da cui la prima riceve impulso particolare alla propria attivazione. Paolo si serve a questo punto della nota e antica immagine dell'organismo e del rapporto scambievole tra i suoi membri nobili e non nobili, ma con ciò egli pensa a qualcosa di ben diverso da una semplice « idea sociale » organistica. In conformità al pensiero religioso fondamentale, per lui le disuguaglianze diventano eccitamento all'esercizio della carità. Il servizio reso da tutti a tutti coi doni dati da Dio, il superamento del male col bene e il rafforzamento del bene in lotta col male, la devozione e la subordinazione tanto quanto la direzione e la sollecitudine, la riguardosità del forte verso il debole e l'elevamento del debole per opera del forte, tutto questo determina un reciproco dare ed avere, in cui si estrinsecano le virtù cristiane dell'abnegazione, dell'umiltà, dell'amore, della responsabilità per gli altri e in generale tutto lo stretto ed intimo tessuto d'un sistema

ben collegato in sè e condizionantesi e compenetrantesi in tutti i punti a vicenda. Ogni lavoro e ogni prestazione, anche minimi, ricevono così il loro onore, ogni grandezza e possesso ha i suoi doveri verso altri; l'umiltà non è sprezzo di sè, le opere di carità, la sollecitudine, l'autorità non sono superbia, perchè in questo sistema sociologico non l'uomo ha da fare con l'uomo, ma quel ch'è divino in un uomo con quel ch'è divino in un altro, perchè tutti in queste loro operazioni non sono che amministratori di Dio, e quel che fanno, non lo fanno uomini, ma Dio o Cristo. È innegabile che in tutto ciò sia implicito un certo quietismo: non si tratta mai, infatti, di migliorare le condizioni d'esistenza, ma soltanto di sopportarle e di renderle feconde di bene interiore. Tuttavia in questo quietismo opera anche l'attesa della fine; e, in caso di permanenza durevole nel mondo, movendo da queste premesse è possibile anche una profonda riforma. Inoltre in questo sistema, ad onta d'ogni sottomissione e dedizione, la meta è sempre l'uguaglianza dei valori interni dell'anima, da conseguirsi appunto con l'utilizzazione di quelle differenze, e quindi resta sempre, benchè in un primo tempo latente, la forza rivoluzionaria di un pensiero di uguaglianza attivo almeno riguardo al fine; e difficilmente questo pensiero può mancare di reagire sul sentimento interiore anche prima del conseguimento del fine. In realtà già fin d'ora non vi sono più differenze in Cristo, nè di nazione e di razza, nè di schiavo e di padrone, nè di ricco e di povero, nè di uomo e di donna. A un tempo l'entusiasmo è ancora abbastanza grande da accontentarsi di quest'uguaglianza interna e da credere alla possibilità di essa, se non manca la buona volontà. Il quesito realistico, se vi siano forme e gradi di pauperismo che non consentano d'assurgere neppure a questa specie d'uguaglianza, e se non sia prima necessario un elevamento esteriore della vita, è ancor

estraneo a questa convinzione dell'onnipotenza della buona volontà.

Si delinea il tipo del patriarcalismo cristiano. — In tal modo si crea nuovamente un tipo sociologico straordinariamente importante. È il tipo del patriarcalismo cristiano, fondato a un tempo sul riconoscimento religioso e sul religioso superamento della disuguaglianza terrena [42]). Esso è stato preparato dal tardo giudaismo, ma assume il suo colorito particolare dal calore dell'idea cristiana dell'amore, della fusione di tutti nel corpo di Cristo. Si confrontino Gesù di Sirach e le lettere paoline, e si vedranno le somiglianze e le differenze. È vero però che questo tipo ha avuto il suo pieno svolgimento soltanto nel medioevo, assumendo allora anche un carattere specifico, del quale si parlerà in seguito. Per ora la complessità e l'esteso atomismo della vita della tarda antichità, e soprattutto il carattere urbano delle comunità e l'importanza relativamente scarsa delle differenze in seno ad esse, ostacolano ancora lo svolgersi del tipo. Ma è già posta la sua idea fondamentale: l'accettazione, cioè, delle disuguaglianze esistenti, e la fruttificazione di esse per i valori etici delle reciproche relazioni. Ogni operazione è un servizio divino, un ufficio assegnato, tanto il comandare quanto l'obbedire. I grandi in qualità di amministratori di Dio pensano ai piccoli, e questi come servi di Dio si subordinano ai grandi; e mentre così gli uni e gli altri s'incontrano nel servire Dio, si conserva l'interna uguaglianza religiosa e il patrimonio etico s'amplia delle delicate virtù dell'attaccamento per altri e della fiduciosa devozione. È innegabile che que-

---

[42]) Questa doppia motivazione e doppia direzione è ottimamente caratterizzata da F. J. Stahl, *Der christliche Staat*, 1858, p. 11-13.

sto è l'ideale che sorride a Paolo, e che solo per virtù di esso egli vuole mutare spiritualmente dall'interno le condizioni esistenti, senza toccarle esteriormente.

In tal modo il tessuto sociologico generale assume una articolazione interna per via di superordinazioni e di subordinazioni, che non possono mancare in alcun sistema sociologico [43]). L'individualismo e l'universalismo radicali sono in sè privi d'articolazioni, in quanto comprendono persone assolutamente uguali perchè piene di valore infinito, e le comprendono tutte con forza uguale perchè premente al centro dell'anima. Come il sistema, al momento dell'attuazione pratica, non potè rimaner fermo in quell'alto ideale, ma nel Pneuma-Christus generò un'autorità coesiva, una precisazione dei suoi pensieri fondamentali, un prototipo personale operante intuitivamente e suggestivamente, così tra i due poli dello individualismo e dell'universalismo si affermano le differenze naturali, quali risultano dalla diversità di attitudini, di posizioni, di opere in seno alla collettività, ma anche la penetrazione di differenze nate precedentemente da altri rapporti. Senonchè queste differenze entrano in intimo nesso col pensiero della comunione, in quanto sono fatte strumento dello sviluppo appunto di valori religioso-etici, e affermano, motivandole religiosamente, la solidarietà, la responsabilità collettiva, la sollecitudine verso un qualsiasi subordinato, e d'altro canto, sempre motivandoli religiosamente, la devozione, l'amore, l'obbligo dell'obbedienza verso qualsiasi superiore. Sorge così un perpetuo movimento, ma insieme anche un componimento di tutti i movi-

---

[43]) Cfr. il già menzionato studio del SIMMEL, *Soziologie der Ueber - und Unterordnung* (cit. « Archiv. », vol. XXIV, 1907), nonchè il mio scritto *Politische Ethik und Christentum*, 1904.

menti e di tutte le differenze nella vita divina a tutti comune; tipo sociologico, questo, ch'è possibile soltanto su base religiosa, perchè su questa soltanto è possibile il ricondurre ogni diversità individuale alla volontà divina che la produce e la fa strumento del suo scopo unitario. Gli individui entrano nella totalità non soltanto con una parte della loro essenza, come avviene negli altri sistemi sociologici; ma perchè essi sono voluti dalla volontà unitaria di Dio tutti intieri, con le loro peculiarità, entrano nella vita collettiva appunto con la totalità e la peculiarità della loro essenza, e non ve le disperdono, ma le rendono strumento di specifici valori etici, dell'instaurazione appunto della totalità.

Posizione rispetto alle formazioni sociali: famiglia, Stato, società. — Con ciò passiamo già dalle idee religioso-sociologiche ai problemi sociali [44]). Il pensiero sociologico li vuol risolvere spiritualmente dall'interno, pur conservando la forma esteriore: ma non può fermarsi a questa trasformazione soltanto interna. Dal momento che le comunità cominciarono a costituire particolari aggruppamenti di culto e di vita, dovettero delimitarsi anche esteriormente nei confronti dello Stato e della società e ordinare nel loro stesso seno le condizioni sociali, per quanto ciò stava in lor potere. Ciò fece anche Paolo, che anche per questo riguardo segnò all'avvenire le linee direttive più importanti, che erano nuove rispetto al Vangelo e almeno per la Chiesa antica precisavano lo scopo immediato, ma che grazie alla canonizzazione delle lettere paoline ebbero svariata efficacia dogmatica anche sulle età posteriori. L'infantilità, l'ampiezza e l'altezza del Vangelo s'indirizzano già fin d'ora al concreto e al pratico, e l'aspro radicalismo

[44]) Cfr. anche qui JACOBY, *Neutestamentliche Ethik*, e WEINEL, *Stellung des Urchristentums*.

cede già a compromessi, a un accordo col mondo. Ma ad onta di ogni accordo resta ancora ben lontano il pensiero moderno che appunto l'edificazione di un mondo spirituale e morale richieda una corrispondente sostruzione di rapporti materiali e sociali. Si tratta soltanto di adattamenti esteriori, non di collegamenti interni. Per più di un millennio si sente padrona la sociologia della buona volontà, completamente autonoma e sufficiente a sè. Quando la base naturale non si subordina e si adatta di buon grado, viene infranta dalla privazione. Il rapporto positivo con le formazioni sociali non è che ricerca dei punti d'incontro che si offrono da sè medesimi.

Ad una propaganda operante nel ben ordinato impero mondiale era impossibile metter da parte lo Stato, così come impossibile era divenuto il comunismo d'amore con l'ampliarsi delle comunità e associazioni, che avevano bisogno di coordinarsi e di adattarsi alla vita comune. In realtà la Chiesa universale paolina, in contrapposizione alle illazioni rivoluzionarie che appaiono nell'Apocalisse, non solo riconobbe lo Stato in quanto permesso da Dio, ma addirittura lo apprezzò in quanto istituto curante il diritto, l'ordine, la moralità esterna. S. Paolo si volge di già alla teoria stoica della legge morale innata, e ascrive anche ai pagani una conoscenza del bene, che si estrinseca nel loro Stato e nel loro diritto. L'impero tiene la spada per volontà di Dio e secondo l'ordinamento di Dio. Ma con l'ordine politico resta riconosciuto anche l'ordine sociale a quello inseparabilmente attinente, la ripartizione della proprietà e delle classi, l'intiero organismo sociale. I Cristiani, è vero, debbono astenersi dall'adire i magistrati pagani [45]), dall'esercitare

[45]) Paolo ammonisce i litiganti cristiani a portare la loro lite davanti alla comunità o ad arbitri: si pongono così gli inizi di un diritto peculiare della comunità e in modo carat-

mestieri e professioni macchiati di paganesimo, evitare ogni compagnia che metta a contatto col culto pagano; ma in complesso debbono anche rispettare gli ordini esistenti e volgerli al bene, giacchè il loro Stato e la loro società non sono sulla terra, ma in cielo. Essi debbono mostrarsi cittadini buoni e diligenti, e anzitutto ciascuno deve guadagnarsi da sè il necessario, sia per rispettare l'ordine esistente, sia per poter esercitare la beneficenza. Ciò deriva anche dal fatto che la comunità religiosa non si appoggia più soltanto al semplice suolo rurale della Galilea con la sua orientale assenza di bisogni e col suo rilassato ordinamento giuridico, sibbene al mondo urbano degli schiavi e dei piccoli borghesi con la sua complessa economia e i suoi rigidi ordinamenti giuridici [46]). Divenute limitrofe a queste condizioni della vita cittadina, le idee etiche sono costrette affatto spontaneamente ad adattarsi ad esse, e deve passar affatto spontaneamente nell'ombra la maniera radicale della loro applicazione e della loro presentazione, che si ha nel sermone della montagna. Ovvio è anche l'atteggiamento conservatore nei riguardi della famiglia, che è la premessa di tutto quest'ordine di vita. Il matrimonio serve da immagine per i più importanti e

---

teristico si dimentica la rinuncia, proclamata nel sermone del monte, al litigare in generale. H. WEINEL, *Stellung des Urchristentums*, p. 32, 36.

[46]) È esatta l'osservazione del KAUTSKY che un comunismo che conservi la proprietà privata deve immediatamente soggiacere alle conseguenze di essa. In ciò sta il vero motivo della scomparsa del comunismo paleocristiano. Si aggiunga ciò che il Kautsky con la sua concezione del cristianesimo come socialismo di proletari non può vedere, l'atteggiamento conservatore-religioso, che con l'ordine del mondo accetta naturalmente come parte integrante di esso anche l'ordinamento della proprietà, e quindi è costretto a rinunziare al comunismo anche per ripugnanza a ogni forma di rivoluzione. Il comunismo sarebbe stato attuabile soltanto se si fosse spinto molto più oltre di quel che non abbia fatto in quei primi tempi, e avesse in sostanza soppresso la proprietà privata. Ma a ciò nessuno pensava, perchè avrebbe voluto dire ordine nuovo e totale rivoluzione.

fondamentali pensieri di Paolo, per l'unità di Cristo con la sua comunità. Il patriarcalismo, come si trovava ad esistere, con il suo predominio del marito, è accettato come ordinamento di natura, e si promuove eticamente la subordinazione ad esso; ma in compenso si esige col massimo rigore anche dall'uomo la purezza sessuale prima del matrimonio e la fedeltà monogamica, oltre al rapporto di devoto affetto personale verso la moglie e i figli: l'una e gli altri, e così pure gli schiavi, sotto l'aspetto religioso e morale sono equiparati al capo di famiglia libero, cosa che di fatto, se non ancora di diritto, rende più profonda e interiore tutta la vita di famiglia. Le questioni riguardanti i matrimoni misti sono di già trattate in maniera ugualmente prudente, con la preoccupazione di conservare possibilmente integro il matrimonio. È vero che in questa materia Paolo non nasconde i suoi timori nei riguardi della vita sessuale ed esige almeno le maggiori limitazioni possibili, per non trovare nelle passioni sessuali una rivalità troppo forte alla signoria dell'interesse religioso: ma ciò non ha che vedere con l'apprezzamento della famiglia come istituzione sociale. È soltanto la spiegabile conseguenza ascetica d'un interesse religioso preponderante su tutto, il quale poi doveva diventare abbastanza consequenziario e muovere gravi assalti alle più nobili conseguenze del pensiero cristiano, alla personalizzazione, individualizzazione e interiorizzazione della famiglia.

Elementi conservatori e rivoluzionari nel cristianesimo. — Questa dottrina di Paolo decise per lungo tempo il carattere conservatore del cristianesimo di fronte a tutti gli enti politico-sociali. È un fatto singolare che un principio in sè assolutamente radicale e rivoluzionario come quello dell'individuali-

smo e dell'universalismo abbia tuttavia assunto un atteggiamento così socialmente conservatore. È vero che ad onta di tutto la sua efficacia rivoluzionaria in realtà non cessò mai. L'atteggiamento conservatore non derivava affatto da amore e stima per le istituzioni, ma da una miscela di disprezzo, di sottomissione e di relativo riconoscimento. Esso perciò, ad onta di ogni sua sottomissione, ha distrutto l'impero romano, straniando le anime dai suoi ideali; e continua ad operare deleteriamente verso ogni nazionalismo, come in generale verso ogni autorità meramente terrena. Ma derivando il suo individualismo e il suo universalismo dall'idea religiosa, e riferendosi essi a valori religiosi, è in generale possibile al cristianesimo tenere quest'atteggiamento conservatore. In realtà sembrano racchiudersi in esso due specie diverse di conseguenze sociali: o l'anarchia idealistica e il comunismo d'amore, che con radicale indifferenza o con avversione contro i restanti ordinamenti del mondo attuano in piccoli aggruppamenti l'idea dell'amore, oppure la formazione socialmente conservatrice di un atteggiamento di subordinazione, nei riguardi del mondo, all'ordine e alla volontà di Dio, con forte accentuazione dell'autonomia della comunità, che ordina verso l'interno i propri interessi, ma che ingrandendosi non può ignorare gli ordinamenti mondani, anzi deve possibilmente adoperarli ai suoi fini. Dal primo di questi ideali scaturiscono sempre di bel nuovo radicali progetti sociali per gruppi piccoli o grandi, dal secondo proviene sempre di bel nuovo il principio conservatore del soffrire e sopportare nel mondo, i cui ordinamenti sono permessi da Dio, le cui possibilità i Cristiani debbono usare per i loro fini, la cui struttura essi possono lasciar sussistere perchè interiormente ad essa non partecipano. La terza possibilità, quella cioè di conformare positi-

vamente l'ordine sociale come sostrato e forma preparatoria al conseguimento del supremo fine religioso-etico, è ancora completamente fuori dell'angolo visuale della cristianità antica. Questa non pensa ancora ad interpretare i valori spirituali ed etici in connessione continuativa con la base naturale della vita e in dipendenza da essa. A ciò non pensa ancora neppure tutto il medioevo, nè vi pensa l'etica religioso-metafisica dell'antichità: soltanto l'etica empirica di Aristotele tien conto di questi rapporti. Per questa ragione soprattutto anche l'intiero problema dell'economia viene considerato soltanto sotto l'aspetto del consumo, e quindi regolato essenzialmente soltanto nel senso del sodisfacimento. Che la ricchezza e la proprietà siano strumenti d'illimitato potere produttivo e quindi della creazione d'una sana base di vita per una crescente popolazione: ecco pensieri, che in genere soltanto in collegamento con la visione della dipendenza di valori etico-spirituali dall'ordinamento economico e sociale sono propri del mondo moderno, il quale a sua volta non ha mancato di passare dall'estremo ideologico all'altro del materialismo storico, restando per esso il rapporto fra le due causalità ancor oggi un problema difficile. Ma quando in tal guisa resta nell'ombra la dipendenza della soprastruttura ideologica dalle condizioni economiche, anche lo Stato e il diritto si presentano in rapporto assai lento con le basi della vita, e la loro parte appare ridotta a quella di custodi della pace, dell'ordine pubblico, della disciplina. E poichè ad un tempo lo Stato perde la consacrazione religiosa del politeismo, naturalmente esso nel campo dell'interesse etico passa in generale in seconda linea e merita considerazione, per l'interesse cristiano, solo a motivo delle sue funzioni più esteriori e superficiali. In tal modo fu possibile alle comunità paoline e a tutto il cristiane-

simo primitivo assumere atteggiamento socialmente conservatore e nello stesso tempo rimanere profondamente separati nel loro interno da tutta la vita sociale, sottomettersi pazientemente alle condizioni esistenti e servirsene, ma al tempo stesso contrapporre ad esse una vita di comunità assolutamente nuova e di tipo affatto diverso. L'atteggiamento prescritto dal paolinismo già sin d'ora, sulla soglia della grande evoluzione futura, è di riconoscere le formazioni sociali e servirsene in quanto divenute non senza la volontà di Dio e contenenti un certo elemento di bene, ma nello stesso tempo di rifiutarle e mantenersene indipendenti in quanto esse appartengono a un mondo tramontante e intrecciate dappertutto col paganesimo. In tal modo è certamente accennato un rapporto positivo che è suscettibile di svolgimento ulteriore, e che in realtà, come si vedrà, lo ha sempre più determinato nella Chiesa antica, ma che, anche quando la diffusione delle comunità cristiane divenne incomparabilmente più intensa, non potè mai metter capo ad un programma di riforma sociale e neppure ad una civiltà cristiana. Quando più tardi avvenne qualcosa di simile, dovettero entrare in azione rapporti e pensieri affatto nuovi.

L'atteggiamento di conservazione sociale assunto dal pensiero cristiano, quale ci è documentato principalmente dalle epistole paoline e che mercè l'ammissione di esse nel canone conseguì poi efficacia duratura d'autorità, contiene tuttavia in tal modo l'elemento radicale dell'idea cristiana, che è orientata esclusivamente verso il rinnovamento interiore, verso la personalità religiosa e la comunione di queste personalità tra loro, e quindi verso un fine ultraterreno di perfezionamento etico-religioso, facendo così degli ordinamenti della vita intraterrena altrettanti utili punti d'appoggio, ma soltanto

da tollerarsi, in quanto interiormente estranei. Nell'idea cristiana si uniscono in tal modo, e si limitano l'un l'altro in maniera classica e per lungo tempo decisiva, l'elemento conservatore e l'elemento rivoluzionario. Quest'atteggiamento non è affatto determinato dall'attesa del rivolgimento universale, sebbene da essa sia certamente favorito: esso permane in tutta l'antichità, anche dopo la completa scomparsa di quell'attesa, anzi si prolunga per tutto il medioevo fino al protestantesimo. È opportuno quindi, qui sulla soglia di tutta l'evoluzione storica, porre il quesito se questo collegamento appartenga all'essenza dell'idea cristiana, oppure sia un'accidentalità dovuta all'atteggiamento personale di Paolo e ai bisogni della comunità primitiva; se esso sia oppur no un contrassegno essenziale, svolto dall'idea cristiana medesima, valevole quindi per tutte le teorie sociali cristiane, il quale già da questo momento illustri tutti gli svolgimenti futuri. Le due opposte conseguenze sociali, delle quali si è parlato precedentemente, sono forse non due indirizzi che stiano l'uno accanto all'altro e ugualmente possibili, ma in realtà forse sono connessi l'uno all'altro e si congiungono nel medesimo pensiero fondamentale che da qui si svolge. Ciò appare tanto più verosimile quando si pensi che da un lato il comunismo d'amore delle comunità primitive intende però lasciar sussistere tranquillo il resto del mondo e che il fanatismo apocalittico non è manifestazione di un desiderio di riforma politica o sociale, ma soltanto dell'odio contro i pagani e della speranza nel miracolo; e che dall'altro lato il conservatorismo sociale di Paolo non ha neppur esso di per sè alcuna sollecitudine per i valori e gli ordinamenti mondani, ma si limita a sopportarli e adoperarli come posti e permessi da Dio. Per quanto talvolta le due conseguenze possano allontanarsi

l'una dall'altra, esse potrebbero forse unirsi in un intimo nesso e in una linea di svolgimento complessivamente unitaria [47]).

Ritengo che, senza correr pericolo di fare una troppo arbitraria costruzione, si possa in realtà affermare

---

[47]) Quando le pagine precedenti erano già scritte, mi pervenne in mano l'istruttiva recensione che A. HARNACK ha fatto della prima parte nei « Preuss. Jahrb. » del marzo 1908. Intorno al problema di cui ora tratto in questa seconda parte vi si trova la seguente osservazione: « Da un lato al disopra dello svolgimento della comunità in via di formazione aleggiava una specie di « comunismo d'amore », che nasceva spontaneamente dal radicalismo dell'amore verso Dio e verso il prossimo, dall'altro lato non si poteva facilmente pensare ad attuarlo, o lo si doveva sopprimere non appena attuato. Non si era disposti in sostanza a portar alcun mutamento nelle condizioni esistenti. La conseguenza fu che avvenne quello, che nell'ottuso mondo tuttavia è l'unica cosa che faccia andar avanti, — cioè si cercò, senza saperlo nè volerlo (?), di trasformare lentamente le condizioni esistenti, o meglio di moralizzarle in tutti i sensi. Naturalmente di ciò s'avvantaggiò anzitutto la famiglia, quindi i rapporti di commercio, le relazioni personali e sociali, la lealtà e la buona fede, la purezza e la pace, l'assistenza e l'aiuto... È vero che tutto questo restò circoscritto alle comunità nei rapporti reciproci interni, ma le comunità divennero sempre più grandi e inoltre non mancano esempi d'assistenza prestata a seguaci d'altre fedi. La posizione così acquistata era nei riguardi sociali — in vista cioè della capacità d'azione — la più favorevole che si potesse pensare: ondeggiando sopra le comunità come ideale di comunismo d'amore, abbastanza intensamente da non lasciarle addormentare ma troppo in alto — non tenendo conto di eccezioni poco importanti — per poter indurre al traviamento dell'attuazione; nelle comunità medesime vigorose esigenze morali per la santificazione della vita privata, del matrimonio, della famiglia, di tutti i rapporti sociali, ma in coesione con le condizioni reali. La nuova religione fu fin dall'inizio, o divenne assai presto nella Chiesa dei gentili, una potenza nei riguardi sociali conservatrice... Essa, accanto all'ideologia del suo tralucente comunismo d'amore, non ebbe nè produsse alcun proprio programma sociale..., ma soltanto un'autorità assoluta e nei suoi effetti a doppio taglio, e inoltre miglioramenti, moralizzazioni, interiorizzazioni, e un'effettiva beneficenza, che probabilmente si lasciò addietro tutto quel che s'era fatto nell'impero in questo campo ». P. 457 sg. Tutto ciò naturalmente è esatto; ma da un lato mi sembra che sia apprezzato meno del dovuto l'estraniarsi della nuova compagine dal mondo e dalle basi ideali di esso, e d'altro lato mi sembra che in questo processo storico si contengano conseguenze

che l'atteggiamento del pensiero paolino nei riguardi delle cose sociali corrisponda allo spirito e al senso del Vangelo e sotto quest'aspetto costituisca, sino all'inizio della vita moderna, la sintesi classica delle tendenze fondamentali del cristianesimo. Una dottrina religiosa che, come il monoteismo cristiano, allontana la religione da qualsiasi inserzione nelle condizioni e negli ordinamenti esistenti, e la differenzia puramente e rende autonoma come fede etica di salvazione, di fronte a tutto ciò che esiste dovrà possedere ed esternare il radicalismo di un ideale etico universale; ma d'altro lato, appunto in quanto fede religiosa che ritiene l'intiero universo ad onta del diavolo e dei demoni guidato da Dio, e si rimette alla volontà predestinatrice e differenziatrice di Dio, non potrà mai essere per principio rivoluzionaria. Sotto quest' aspetto essa di fronte agli ordinamenti e alle istituzioni sociali, ai rapporti e alle differenze di potenza, dovrà sempre avere un atteggiamento conservatore di sottomissione e di dedizione. Un'inclinazione rivoluzionaria per principio sarà possibile solo sul terreno del razionalismo astratto, che prendendo le mosse dal soggetto e dalla sua universale visione razionale, instauri il razionale e riconosca il divino soltanto nell'universalità della visione razionale, ma non nel corso irrazionale delle cose non dominabili dal soggetto. Quindi soltanto il moderno razionalismo è stato il terreno della teoria e della pratica rivoluzionaria per principio, della ricostruzione della società secondo i dettami della ragione [48]). D'altra parte però la remis-

di principio e sottomotivi, che richiedono particolare formulazione. La « lenta trasformazione nei quadri dell'esistente » contiene una speciale opposizione contro questo, congiunta però con una speciale accettazione, e quindi fin da principio pone il problema del rapporto esistente nell'idea cristiana tra l'elemento rivoluzionario e l'elemento conservatore; problema che ricompare continuamente in tutta la storia di quest'idea.

[48]) Intorno a quest'ultimo punto v. la teoria di Jakob Burk-

sività e sottomissione cristiana troverà sempre i suoi limiti nei valori della vita interiore, nel mondo ideale religioso-etico, nell'organismo ecclesiastico sorto a servizio dell'ideale medesimo. Essa talora rifiutando con indifferenza ogni interessamento alle cose esistenti, talora assoggettandole all'unico denominatore dei propri ideali e dei suoi valori trascendenti, opererà nel senso di distruggere, di dissolvere, di creare *ex novo*, e quindi, anche senza volere per principio la rivoluzione, effettuerà realmente i rivolgimenti più energici ed oserà gli assalti più audaci [49]). Da essa quindi non potrà mai

---

HARDT, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, 1905, intorno alle crisi e rivoluzioni mondiali e al carattere particolare delle crisi moderne, p. 132-137, 193 sgg., 198, 200, 128. Sul carattere relativamente conservatore dell'etica cristiana v. il mio studio *Politische Ethik und Christentum*, 1904, dove però è messo in rilievo anche il lato opposto. Le due tendenze sono state osservate anche da F. J. STAHL, che è sempre un pensatore acuto e tuttora istruttivo. Cfr. *Der christliche Staat*, p. 8: « Il sentimento cristiano, quest'insieme di pietà, d'umiltà, di dedizione con libertà, d'indipendenza, di schiettezza, che è estraneo a ogni atteggiamento servile ». Il suo sodisfacimento è perciò la monarchia costituzionale: « questo appunto, sebbene in forma meno perfetta, deve costituire il rapporto fondamentale di una genuina repubblica ». Anche storicamente l'istituto dello Stato costituzionale, come pure l'accennato sentimento politico, sono usciti dal cristianesimo. « Dalla Chiesa cattolica i popoli germanici... hanno ricevuto l'autorità sublimata, santificata, la sovranità che viene da Dio; e il movimento religioso cristiano dei Puritani e degli Indipendenti inglesi nacque dal pensiero della libertà e dell'autogoverno del popolo cristiano ».

[49]) Nelle nostre storie della Chiesa non è messa in sufficiente rilievo questa necessaria efficacia rivoluzionaria dell'idea religiosa universalistico-trascendente di fronte a tutto quel ch'esiste nello Stato, nella società, nella civiltà. Anche qui la su accennata fenomenologia della storia, assai nutrita di pensiero, di J. BURCKHARDT dà prova di acuto sguardo. La sua teoria delle sei reciproche condizionalità dello Stato, della religione, della civiltà, è una miniera di giustissime osservazioni. Intorno al carattere rivoluzionario del cristianesimo e in generale delle religioni universali v. p. 137-145. « I Giudei e il cristianesimo primitivo, al pari dell'islamismo, hanno edificato la società sulla religione », p. 138. Per questo motivo vennero in aspro conflitto con la civiltà costruita sullo Stato. Che l'opposizione radicale continui ad esservi anche oggi, sebbene molti col Burk-

uscire una teoria sociale puramente e incondizionatamente conservatrice. Il monoteismo, l'universalismo, la fede nella redenzione, l'interiorità etico-personale contengono un radicalismo e un'aspirazione all'unità, che sempre spingeranno a straniarsi dalle condizioni esistenti o ad eliminarle, e a passar sopra ad ogni unità di vita nazionale o d'altro genere per conseguire l'unità religiosa spirituale e interna.

Propensione del cristianesimo per determinate forme di civiltà. — Ma d'altra parte il cristianesimo possiede innegabilmente una propensione per condizioni generali di vita relativamente semplici, in cui il contatto immediato coi divini doni della natura determini l'attività professionale e le condizioni di vita, per i piccoli gruppi e corporazioni personalmente collegati, in cui il formalismo giuridico ed economico, la spersonalizzazione e l'organizzazione astratta della vita collettiva non abbiano fatto scomparire le relazioni meramente personali e le decisioni caso per caso. Senonchè questo è un nuovo tratto distintivo del cristianesimo, che non si spiega con ciò che s'è detto finora e non ha che fare col conservatorismo cristiano. Esso deriva dal fatto che una morale ch'è siffattamente orientata verso l'elemento personale, che accentua dap-

hardt vi vedano soltanto la « complicità » dei poteri religioso-ecclesiastici con gli Stati e con gli interessi conservatori minacciati dal razionalismo astratto e dal libero movimento della cultura, risulta evidente appena si dia uno sguardo alle continue lotte della Chiesa romana con lo Stato e la cultura moderna, lotte nelle quali non si celano soltanto motivi reazionari o bisogni centralistici, al conflitto del cosmopolitismo religioso e del movimento religioso con gli interessi politici, all'opposizione fra la politica etica e il suo « capogiro umanitario » e la mancanza di principi della politica realistica di potenza, al sospetto d'inclinazioni rivoluzionarie in cui ogni tentativo di politica sociale cristiana è coinvolto dai conservatori, al frequente inserirsi, nei paesi calvinisti, di esigenze etico-sociali nei programmi politici per opera delle comunità e del clero.

pertutto così radicalmente il sentimento interiore, che a un tempo sostituisce al diritto l'amore e la fiducia, è assai più facilmente praticabile nelle accennate semplici condizioni di vita che non in una civiltà resa giuridicamente, politicamente ed economicamente formale e astratta, e soprattutto poggiante sul diritto e su istituzioni e necessità impersonali. Così si spiega anche come nella Chiesa antica i gruppi piccolo-borghesi, il medio ceto, nei quali s'è conservato qualche poco di quella primitiva morale di fiducia e di gruppo, si muovano e si svolgano più facilmente che non gli strati superiori. Le comunità paoline bisogna in generale pensarle piccole comunità aliene dalla grande attività giuridica dello Stato di masse. E questo è anche il motivo per cui la storia posteriore, tanto dell'alto medioevo quanto del luteranesimo, si adopera per conservare queste più semplici condizioni di vita. Questa tendenza assume atteggiamento socialmente conservatore solo in quanto ne deriva un'aspirazione verso condizioni semplici, che in dati casi coincide con la conservazione di rapporti più semplici e non evoluti. Ma in questo caso il vero significato non è la dedizione e l'assoggettamento a quel ch'esiste, sibbene la ricerca di condizioni generali, in cui la morale evangelica possa praticarsi più facilmente e senza troppi compromessi. A questo fine serve anche in buona parte il posteriore monachismo — certamente non il monachismo in generale in sè e per sè — in quanto esso attua in piccoli aggruppamenti, in semplici rapporti naturali, nella trattazione personale di tutte le evenienze, nella povertà, ciò che nel grande tramestìo del complicato mondo sociale non è attuabile o è tale solo limitatamente [50]).

---

[50]) Cfr. in proposito il geniale libro del SIMMEL, *Die Philosophie des Geldes*, 2ª ed., 1908, che in maniera assai istruttiva mette a contrasto i correlativi etico-spirituale dell'economia naturale e

Sguardo allo svolgimento ulteriore. — Dall'esame concreto delle cose si può adunque dedurre l'esistenza di una reciproca relazione interna di elementi conservatori e rivoluzionari, dei quali le lettere paoline mettono in risalto i primi, senza per altro negare i secondi;

---

dell'economia monetaria. Questo libro mi ha aperto gli occhi sui corrispondenti rapporti che si verificano anche nelle diverse formazioni e crisi dell'etica cristiana. Mi sembra cosa molto importante vedervi distinta questa tendenza dell'etica cristiana verso condizioni di vita semplici, non ancor diventate formali, dalla complicità, manifestatasi nell'età moderna, fra gli interessi ecclesiastici e quelli della politica sociale conservatrice. Il conservatorismo della Chiesa antica e del medioevo non ebbe niente di comune con questa tendenza, giacchè esso non mirava a conservar condizioni simili alle su accennate, ma era soltanto sottomissione e dedizione alle condizioni di potenza esistenti, create da Dio e a modo loro fondate sul peccato. Invece il conservatorismo delle Chiese moderne si applica alla conservazione di rapporti di potenza politico-sociali, che alla loro volta non è già che coincidano senz'altro con quelle forme di vita patriarcale e personale, anzi nell'odierna grande industria capitalistica e nell'odierna grande azienda agraria con lavoratori di stagione provenienti da tutti i paesi non possono più per niente coincidere. Ciò che desta maggiori preoccupazioni nell'odierna etica sociale conservatrice « cristiana », è che essa nasconde ostinatamente a sè e agli altri le circostanze su accennate. Invece è pienamente fondata sui fatti quella politica favorevole alla piccola proprietà contadinesca e all'artigianato, che fa appello alla norma etica del cristianesimo inteso patriarcalisticamente; ma ciò non s'identifica affatto col principio conservatore della subordinazione ai rapporti di potenza e alle autorità creati o permessi da Dio. Neppure lo Stahl osò servirsi senz'altro di quell'aspirazione a più semplici condizioni patriarcali ai fini del conservatorismo politico-sociale, ma soltanto « per l'indirizzo conservatore nel senso più ampio, che non esclude alcun progresso maturato dai tempi », giacchè il conservatorismo avrebbe diritto etico soltanto su questa base, p. 16. Max Weber in alcune conversazioni ha richiamato la mia attenzione sul conservarsi della più primitiva e personale morale di gruppo nelle classi medie, tra le quali principalmente s'allargò la Chiesa antica, accennando specialmente alle *hetairiai* e agli *eranoi* dell'antichità, fondati sull'assistenza e sull'accordo personale. A queste associazioni sono analoghe le antiche comunità cristiane, che in parte seguono le loro forme di vita; cosa, questa, da lungo tempo riconosciuta. Come manifestazione di questo spirito il Weber indica il divieto di prendere interessi dai compagni di fede e d'associazione, con caratteristico richiamo all'analoga legge giudaica. Ciò risponderebbe a un generale stato di fatto sociologico, per cui nella propria stirpe, comunità o associazione sono

e a ciò corrisponde la storia che sta per iniziarsi. Infatti il cristianesimo, nonostante il suo atteggiamento conservatore, divenne principio di un'immensa rivoluzione spirituale e, una volta raccolte le sue forze ecclesiastico-teocratiche, anche materiale, giuridica, istituzionale. Infranse lo spirito e lo Stato dell'antichità; nel corso della rivoluzione gregoriana distrusse il diritto ecclesiastico territoriale e il giure statale e nazionale; nella Riforma portò la rivoluzione nella Chiesa e creò nuove forme politico-ecclesiastiche; ma in ciò fare esso o tollerò sempre ciò ch'esisteva limitandosi a minarlo internamente, o lo sostenne e divinizzò in maniera relativamente conservatrice. È stato rivoluzionario per principio soltanto quando il suo ideale, che per un processo di cui tosto tratteremo si fuse col diritto naturale stoico, irruppe attraverso la cristianizzazione e limitazione del proprio diritto di natura e fece proprie le conseguenze razionalistiche di esso. Viceversa è diventato conservatore per principio soltanto quando la sanzione religiosa da esso data alle condizioni esistenti fu rivolta a meri interessi di classe, mettendosi nell'ombra o addirittura in disparte il suo radicalismo etico.

Questa interferenza di elementi conservatori e radicali deriva in maniera caratteristica appunto dalla circostanza, finora costantemente messa in rilievo, che non si cerca nè si trova un collegamento, una continuità interna, tra le condizioni generali politiche, economiche, sociali, e i valori della vita personale religiosa, sì che il radicalismo dell'ideologia vuol far tutto o dal-

---

decisivi i motivi di benevolenza e di riguardo personale, laddove di fronte al forestiero questi riguardi scompaiono e sottentrano o la sopraffazione o l'astratto punto di vista giuridico. I Cristiani col far propria questa regola mostrano quanto strettamente la possibilità d'attuazione della loro morale si colleghi con siffatte condizioni più primitive, che hanno per fondamento la stima e l'accordo tra persone.

l'interno col sentimento e la volontà o dall'esterno con la legge e l'imposizione, e quindi in parte abbandona a se stesse le sostruzioni del mondo spirituale ed etico, in parte le rinnega del tutto, ma in entrambi i casi le tollera, e quindi le conserva, come istituzione e disposizione di Dio nel mondo peccaminoso. Quindi ogni riforma e ogni risanamento delle condizioni generali s'esaurisce nell'attività di beneficenza, che aiuta le persone e lascia sussistere le condizioni, e può conseguire il suo scopo soltanto in piccoli gruppi ben visibili e in condizioni economiche generali relativamente sopportabili [51]). Con questo principio della mera giustapposi-

---

[51]) Questa è la differenza tra carità e politica sociale. Perciò l'UHLHORN nella sua *Geschichte der Liebestätigkeit* mette continuamente in rilievo, per l'antichità e il medioevo, la mancanza del pensiero della « profilassi ». Ma non rileva quel che significhi questa mancanza, e poi l'apparire di quel pensiero, ai fini di una distinzione di principio nell'atteggiamento generale dello spirito. Significa l'instaurazione di un intimo rapporto tra le condizioni generali e i valori personali etici, e quindi una valutazione delle condizioni esterne, che è a un tempo una nuova concezione del nesso esistente tra spirituale e materiale e riabilitazione della natura contro la sua sommersione nell'indifferenza e corruzione del regno del peccato ereditario. Dietro a tutto ciò si cela in sostanza una diversa concezione del rapporto tra Dio e il mondo, tra natura e spirito, tra condizioni generali e individualità personale. Per ciò appunto, anche contro A. HARNACK (« Preuss. Jahrbb. », 1908, p. 455 sg.), devo insistere nel combattere la tesi che « ogniqualvolta il Cristiano scorge che una data situazione economica è diventata causa di miseria per gli uomini, deve cercare un rimedio, perchè egli è discepolo di colui che fu il Salvatore ». Gli esempi addotti in contrario dal H. si riferiscono soltanto ad atti di beneficenza, che non hanno assolutamente che vedere con le condizioni generali; e debbo vedere una conferma della mia tesi nella conclusione stessa del H.: « l'occhio dei Cristiani vede sempre soltanto persone, che soffrono delle condizioni economiche, e cui si deve prestare aiuto ». Certamente quest'occhio non vede più poi alcun problema di riforma sociale, ma solo il quadro del mondo peccaminoso, in cui il Cristiano s'inserisce in parte con conservatrice sottomissione alle condizioni di esso, in parte con opposizione etico-radicale, in parte con caritatevole spirito di sacrificio. Certamente, data l'immensa somma delle sofferenze umane e dei bisogni dell'anima, la carità,

zione delle condizioni date e delle esigenze ideali, e quindi con questo collegamento di elementi radicali e conservatori, la ruppe per primo il calvinismo, che riconosce le forme moderne di attività economica e la vita politica moderna quali condizioni necessarie per lo svolgimento d'una comunità santa, di un complesso cristiano-sociale, e tiene in considerazione la condizionalità materiale, esteriore, ambientale dei valori spirituali. Perciò il calvinismo svolge una logica radicale, volta a conformare politicamente ed economicamente le condizioni generali, che supera a pezzo a pezzo l'antico conservatorismo cristiano e la sua passività, senza che per questo l'idea predestinazionistico-volontaristica di Dio, su cui anzi in questo campo s'insiste energicamente, cessi di agire a pro del riconoscimento e dell'utilizzazione etica delle differenze naturali nel senso di Paolo [52]). Su questa via il calvinismo fu poi seguito dalle teorie sociali e dalla politica sociale delle moderne confessioni, che dalle condizioni moderne di vita e dalle moderne concezioni teoretiche di scienza sociale, di economia, di politica, sono state dappertutto costrette a riconoscere che i valori etico-religiosi dell'idea cristiana della personalità e dell'amore sono legati alla sottostruttura economica, giuridica, politica non meno di tutti gli altri valori etico-spirituali in generale.

---

che si rivolge alla persona, ed è mossa da forze religiose e con esse si collega, è una cosa grande, indispensabile e insostituibile; ma da essa soltanto non può nascere alcuna teoria sociale, alcuna riforma sociale, alcuna politica sociale. Per giungere a ciò, occorre dell'altro. Questo soltanto io ho voluto dire. Invece le obiezioni mosse alla mia concezione del precetto d'amore di Gesù mi sembrano in parte persuasive e m'indurranno a una nuova formulazione.

[52]) Su questo punto v. provvisoriamente soltanto Choisy, *La théocratie à Genève au temps de Calvin* e *L'état chrétien calviniste à Genève au temps de Théodore de Bèze*, s. a.

L'immensa portata, che racchiudeva in sè la prima sintesi e formazione delle idee sociologiche e dell'atteggiamento sociale del Vangelo, quali si ebbero nella più antica Chiesa gentile, ci hanno qui costretti, prendendo le mosse dal paolinismo, a lasciar già correre lo sguardo sull'avvenire. Ma in tal modo abbiamo di gran lunga precorso l'imminente esposizione; e l'ampiezza del quadro risultante da questo sguardo richiama dapprima alla mente soltanto il contrasto in cui le piccole comunità paoline si trovano con questi effetti futuri. Ad esse fa ancora difetto non soltanto la grandezza e l'importanza, ma anche la piena chiarezza del principio e la compattezza dell'organismo, la quale soltanto può dare la chiarezza del principio e la relazione con opposti e con l'ambiente. Queste comunità in un primo tempo sono ancora occupate soprattutto nel lavoro di delimitare l'una verso l'altra le due tendenze, quella socialmente rivoluzionaria e quella socialmente conservatrice, l'etica radicale di santificazione e d'amore appuntata verso l'al di là e le naturali esigenze della vita sociale; e a costruire anzitutto, in quest'opera di delimitazione, la vita medesima della comunità, cui non bastava il consolidamento e la formazione del proprio principio sociologico finora conseguiti mediante la fede nella mistica presenza di Cristo e dello spirito da esso procedente.

3. Il Cattolicesimo primitivo.

L'idea sociologica nel senso di Gesù aveva il suo punto di partenza e il suo sostegno nella fede in Dio, quale era stata accentuata e illuminata, sulla base della Bibbia e della vita popolare ebraica, dalla proclamazione del regno di Dio, e aveva assunto poi corporeità nella persona stessa di Gesù. Quando però questa fede,

seguendo la propria logica interna, si fu sciolta dall'antico legame nazionale e cultuale, e Gesù si fu dipartito dai suoi seguaci, si rese necessario un compenso a questo sostegno, un centro autonomo d'organizzazione e una corporeità attuale del momento della relazione, dalla quale potesse sempre di bel nuovo scaturire l'individualismo e l'universalismo, e nella quale essa tuttavia, conservandoli sempre aderenti alla base religiosa, potesse trovare la propria norma. O meglio, soltanto perchè s'offrì siffatto punto d'appoggio si potè giungere allo spiegamento ed alla durevole permanenza di quelle conseguenze. Questo punto d'appoggio fu la fede nel sublimato, presente, tutto compenetrante Pneuma-Cristo. Questa fede fu la forza organizzativa della nuova comunità; essa creò l'unico nuovo articolo di fede, la credenza cioè in Cristo identico con lo spirito di Dio; creò il nuovo culto, grazie al quale soltanto poteva sorgere una nuova comunità religiosa, e cioè la preghiera a Dio in Cristo, il trasferimento in Cristo mediante il battesimo e l'assunzione del cibo e della bevanda per opera del Cristo sublimato; ha creato la nuova etica, la radunata dei credenti in Cristo di contro al mondo, il morire, con la morte di Cristo, dell'uomo peccatore e mondano, e il suo risorgere con Cristo alla nuova vita dello spirito, cioè nell'autosantificazione per amor di Dio e nell'amor del prossimo. In questo processo il dogma, il culto, l'etica sono ancora liberamente mobili e semplici, fluidi e inafferrabili come tutto il pensiero del Sublimato medesimo, che ha respinto da sè le barriere storiche, e dall'immagine diventata libera e mobile può far lampeggiare gli atteggiamenti e le interpretazioni più nuovi e svariati. La sua più specifica efficacia si manifesta perciò negli effetti d'entusiasmo spirituale, nelle operazioni che sembrano oltrepassare i limiti della comune capacità umana, dell'eccitamento religioso e della

divozione, dell'interpretazione teologica e dell'erudizione scritturale, dell'attività missionaria e dell'abilità organizzativa, dell'amore e del sacrificio, della vittoria su sè e della conversione del carattere. Tutti questi per l'antica psicologia popolare sono altrettanti miracoli.

Il sacerdozio cristiano come strumento di costruzione. — Il Pneuma-Cristo è l'attualità oggettiva del momento sociologico di relazione. Si capisce senz'altro che, su questa base, la teologia fosse sempre costretta a considerare il problema della identità e, ad onta di questa, della permanente diversità tra il Pneuma-Cristo e Dio. Per tal modo la dottrina del Padre e del Logos divenne primo dogma fondamentale, dal quale poi, con collegamenti che qui non è il luogo d'esaminare, scaturì infine il dogma della trinità. Ma è anche facile scorgere che a lungo andare quest'inconcepibile Pneuma-Cristo e i fenomeni spirituali non potevano bastare come incorporamento e presenzialità del momento sociologico di relazione. La fede entusiastica nello Spirito minacciava sia con l'eccitamento entusiastico sia con l'inevitabile stanchezza la fede in Cristo a quella collegata: e d'altra parte l'incorporamento dell'idea di Dio, quale si avverava in questo misticismo di Cristo, dalla concorrenza e somiglianza dei culti e delle speculazioni sincretistiche era esposto al pericolo di venire defraudato e volatilizzato, tanto più ch'esso medesimo era venuto in essere soltanto per mezzo di interpretazioni teologiche, che sembra siano state molto affini con le accennate idee cultuali, e che non possedevano nè nella Bibbia giudaica nè nei racconti evangelici una fissazione sufficientemente salda del loro specifico contenuto religioso. Appunto il bisogno sociologico richiedeva, per il momento sociologico di relazione, una fissazione più salda, un'intuizione più oggettiva, una delimitazione praticamente più

attuabile, una perspicuità più coerente, una più logica sicurezza d'interpretazione. Da questo bisogno soprattutto sorse lo specifico sacerdozio cristiano, l'episcopato, in collegamento stretto con la nuova Bibbia cristiana o Nuovo Testamento, con la fissazione di una tradizione genuina garantita dai vescovi, con l'elaborazione dell'idea sacramentale, che assegnava ai nuovi atti di culto efficacia taumaturgica e riconosceva efficacia al sacramento soltanto nella comunità regolarmente ordinata e nelle mani del clero regolare. La formazione del cattolicesimo primitivo è, dopo il paolinismo, la seconda grande elaborazione del Vangelo. Non occorre qui esaminare fino a qual punto anche in questo terreno, anzi in esso particolarmente, si siano verificati accostamenti a istituzioni giudaiche e pagane. Ciò che più importa è che qualche cosa del genere era realmente richiesta dall'esigenza sociologica, e che in quest'interesse principale nonostante tutto è chiaramente riconoscibile la continuità. L'episcopato è la delimitazione del possesso spirituale, la continuazione delle forze miracolose, dell'autorità e della consumazione sacramentale trasferite nell'ufficio comunitario sorto dai bisogni organizzativi, ufficio, che per via dell'autorità effettiva della tradizione e del collegamento coi primi fondatori anche in linea di fatto favoriva siffatta separazione. Esso è la sostituzione e la materializzazione del Cristo sublimato e dello Spirito, è il successore di Cristo e degli apostoli, il sopportatore dello Spirito, il prolungamento o l'eternamento dell'incarnazione umana, la visibilità e tangibilità della verità e della potenza divine, l'attualità concreta del momento sociologico di relazione [53]). Esso corrispondentemente reagisce anche sulla figura di Cristo, in quanto muta l'in-

[53]) Questo è uno dei pensieri principali del celebre e istruttivo libro del Loisy, *L'évangile et l'église*, 1902.

carnazione dello Spirito liberamente operante in un Cristo primo sacerdote e liturgo, fonte dei poteri sacerdotali di grazia [54]). Ma anche qui è evidente in tutto lo svolgimento che la forza motrice dell'organizzazione e dell'intiera evoluzione è il pensiero religioso e non già un pensiero di beneficenza sociale. L'ufficio dedicato alla beneficenza, il diaconato, è sottoposto all'ufficio episcopale: segno manifesto che anche la beneficenza è un deflusso del pensiero religioso e sta al suo servizio [55]). La Chiesa episcopale del sacramento e della tradizione è adunque diventata secondo dogma fondamentale.

Certamente s'ha qui una nuova e immensa riduzione dell'originario pensiero sociologico dell'assoluto individualismo e universalismo religioso. La comunione religiosa ormai non è più legata soltanto alla preghiera a Cristo, al battesimo, all'eucaristia, ma anche alla comunità, al vescovo, alla tradizione, alla comunicazione della grazia sacramentale impartita dal vescovo regolarmente ordinato. Ma già in Gesù quell'idea non era stata sopportata semplicemente da una mera conoscenza autonoma di Dio, sibbene anche da una tradizione d'autorità, e dalla stessa autorità di lui. L'episcopato non è altro se non la trasformazione di queste autorità in poteri, che sono anche capaci di organizzare effettiva-

---

[54]) Tutto ciò è esposto in maniera interessantissima, sulla base della teologia cultuale, dal THALHOFER, *Handbuch der katholischen Liturgik*, 2ª ed., 1894.

[55]) Quest'istituto di assistenza nella sua idea è sin da principio un deflusso dell'idea sopranaturale del corpo di Cristo o dell'ecclesia, che nella presenza di Cristo e nello Spirito reca dappertutto i contrassegni di un istituto, come osserva giustamente il SOHM, *Kirchenrecht*, I, 1892, p. 20. Precisamente intorno all'offerta di denaro è detto in un passo del *De aleatoribus* citato dal Sohm: *pecuniam tuam adsidente Christo, spectantibus angelis et martyribus praesentibus super mensam dominicam sparge*. Da ciò risulta il giusto significato di un'espressione del HARNACK: « Una mensa congiungeva come altare l'espressione dell'amor di Dio e dell'amor del prossimo », p. 39. Intorno al diaconato v. UHLHORN, I, 154-159.

mente e di estendere il pensiero sociologico, in quanto consolidano nell'ufficio e nel sacramento il suo punto di partenza e il suo fondamento, cioè l'idea di Dio e la potenza di Dio. Appunto perciò questo nuovo sacerdozio cristiano è anche un fenomeno affatto speciale. La sua autorità riposa espressamente non sull'uomo che vi è nel sacerdote, ma sull'elemento divino che in lui inabita grazie alla tradizione e alla consacrazione. Solo in quanto il suo operare scaturisce da questa sorgente, è divino; in quanto invece è umano, ha valore soltanto accidentale e di convenienza. E questo elemento divino a sua volta risulta non dall'istituzione di grandi stirpi sacerdotali o da una particolare vocazione miracolosa affermantesi volta per volta, sibbene dalla presenza dello spirito di Cristo, che nella consacrazione sacerdotale e nella successione non ha fatto per così dire che incanalarsi. Il sacerdozio non annulla la generale uguaglianza religiosa e la generale libertà religiosa, il puro carattere comunitario di ogni comunione religiosa cristiana, nè sovrappone uomini a uomini; esso è soltanto il trascelto e regolare portatore dello spirito di Cristo, l'organo per cui si manifestano la verità e la potenza redentrice del sacramento. Subordinarsi ad esso è subordinarsi soltanto a Dio, e propriamente non a lumi particolari spettanti soltanto al sacerdote, ma alla verità e al potere di grazia universali, che spettano alla comunità, e che nel sacerdote sono soltanto localizzati in modo conoscibile. Il sacerdozio è soltanto l'incorporamento e la concrezione della verità religiosa universale, e anche ciò soltanto in quanto si applica all'attuazione di essa. In quanto questa sua posizione viene fissata dal diritto ecclesiastico, questo distingue affatto logicamente il *jus divinum*, che si riferisce soltanto a questa posizione del sacerdote come incorporante e quindi comunicante la

salute, e alle conseguenze immediate di siffatta posizione, dal *jus humanum*, che abbraccia tutta la rimanente attività organizzativa del sacerdote, alle volte ben più importante, cioè la libera e mutabile attività meramente umana di opportunità. In quanto il cattolicismo mette in rilievo questo carattere del sacerdozio, può chiamarsi « religioso e non politico »; esso separa quel ch'è divino da quel ch'è meramente umano. Ma però tutto il valore organizzativo dell'istituzione risiede nel fatto che in essa il divino e l'umano sono molto difficilmente separabili, e che gli ordinamenti e l'accentramento umani grazie a tale collegamento possono molto facilmente rivestirsi di autorità divina. Tutta la distinzione è una finzione che lascia fluire l'uno nell'altro il libero spirito puramente religioso e il suo strumento d'attuazione rigorosamente imperativo, e, mentre afferma l'idea originaria affatto interiore, tuttavia inserisce in essa indissolubilmente il rigoroso vincolo e la rigorosa formazione sacramentale sacerdotale. Questa è la vera mondanizzazione della Chiesa, la materializzazione ed esteriorizzazione del punto religioso centrale, la volontaria dedizione alle condizioni d'organizzazione del mondo. In confronto ad essa è assai meno completa la mondanizzazione negli altri campi, nella scienza, nella vita politica e sociale, nell'arte. Di fronte a questi elementi l'idea cristiana conserva l'originario carattere religioso superterreno, e da essi perciò sin dall'indomani del perfezionarsi delle conseguenze sociologiche del sacerdozio sacramentale muovono, in parte già nel monachismo, in parte, più tardi, nella religione dei laici del medioevo in dissoluzione, le più aspre reazioni. Ma queste importano sempre in maniera caratteristica scosse e difficoltà per la sociologia della comunità religiosa medesima.

Altri strumenti di costruzione. — Ma ad ogni modo da principio col nuovo sacerdozio restò sodisfatto il più urgente bisogno, quello della tangibilità concreta del momento sociologico di relazione; e ad esso si coordinano e si subordinano anche le altre istituzioni concorrenti al medesimo fine. Esso è il punto centrale d'attrazione di siffatti svolgimenti, non già l'unico. Poichè al centro di tutto v'è un determinato pensiero su Dio, una delle necessità più stringenti è quella di render sicuro questo pensiero, cioè la dottrina. Il consolidamento, l'insegnamento, lo svolgimento della tradizione dottrinale diventano funzione del clero, per cui il concetto di Dio, cioè il punto sociologico di relazione dell'intiera compagine, si riveste d'un concetto di verità della specie più rigida, che corrisponde pienamente, per la forma, al concetto di verità delle dottrine filosofiche scolastiche, ma si fonda sull'autorità e sulla rivelazione. Una suprema conoscenza, univoca e comprensiva, è il centro, sorretto dal ministero, e l'esclusivo concetto di verità, assoggettante tutto a sè e al suo dogma, diventa la forza propulsiva dell'unificazione e dell'accentramento; e diverrà più tardi il fondamento delle pretese della Chiesa al dominio assoluto sulla vita spirituale e su tutto ciò che con questa si collega. Soltanto sulla base di un nuovo concetto della verità diverrà nuovamente possibile la coesistenza di Chiese diverse, così come la variopinta varietà del cristianesimo precattolico si collegava al concetto di verità dell'entusiasmo individualistico [56]). Sotto l'aspetto

[56]) Questa condizionalità dell'organizzazione ecclesiastica e dei rapporti di essa da altri nuclei di vita è il punto di vista sotto il quale ho tentato di risolvere il problema nel mio studio *Die Trennung vom Staat und Kirche*, 1907. Fondandomi su questo punto, ritengo erroneo scorgere troppo assolutamente nel cattolicismo l'erede del pensiero imperiale romano; il suo bisogno d'accentramento e il suo esclusivismo derivano in prima linea dal suo concetto della verità e del sacramento, e si collegano

della storia della religione è ancor più importante il fatto che le forze di sentimento sgorganti dalla nuova nozione di Dio non rimasero abbandonate all'efficacia meramente interiore del pensiero, ma come processi miracolosi vennero collegate al miracolo delle cerimonie sacramentali. Si immettono nel cristianesimo i culti misterici, anzitutto per concentrare in determinati processi oggettivi la potenza liberatrice della nuova conoscenza di Dio e per sottrarla così alla vacillante soggettività meramente umana. Anche questi riti, originariamente liberi, vengono assoggettati al clero. Ciò poi acquista anche importanza sociologica straordinaria, in quanto i sacramenti diventano non soltanto punto culminante e centrale del culto, ma anche e soprattutto mezzi decisivi di trasmissione della salute. Fuori del sacramento non v'è salute, e poichè — con insignificanti eccezioni — fuori del prete non v'è sacramento, ne consegue che non v'è salute fuori della Chiesa. Questa non soltanto possiede essa sola la verità, ma possiede soprattutto essa sola la comunicazione sensibile-soprasensibile dei sacramenti. In tal modo il Vangelo, non sacramentale e puramente etico, assume in sè una folla d'idee, ch'erano estranee anche alle sue premesse giudaiche, ma che sono insite nell'istituto fondamentale d'ogni spontanea religione di natura, e che sulla base del misticismo di Cristo potevano assai bene servire come mezzi per conseguire la reale unificazione di sostanza [57]). Ma ciò

---

con l'impero soltanto per il fatto che questo appunto esigeva come suo correlativo una religione unitaria. Per lo stesso motivo ritengo erroneo derivare dall' « ellenizzazione » e dalla mescolanza con la metafisica greca il dommatismo e l'intellettualismo, che si rannodano all'unità e non alla concettualità della dottrina. Questi caratteri si spiegano anzitutto coll'affermarsi dell'idea unitaria nel campo dottrinale. Lo spirito della vera scienza greca si ritrova solo di rado nella storia del dogma, ed è stato sempre oppresso.

[57]) Cfr. HEITMÜLLER, *Taufe und Abendmahl bei Paulus*, 1903. Intorno all'importanza fondamentale che il sacramentalismo ha

è a un tempo un rafforzamento della compagine religioso-sociologica, che certamente è assai in contrasto con l'idea originaria, ma che ad ogni modo elimina l'indeterminatezza e rilassatezza di essa, sostituendovi un vincolo indissolubile. Finchè dura la fede nel sacerdozio, nel sacramento, nell'unità della fede religiosa, questo vincolo resta indissolubile, e tutti gli allentamenti riconducono nuovamente ad esso.

Concezione giuridica del concetto della comunità cristiana. — Costruita con siffatti strumenti d'organizzazione, la Chiesa diventa un organismo a sè, il cui pensiero non può infine mancare di produrre una concezione giuridica di sè. Essa quindi a poco a poco costituisce un proprio diritto, il diritto ecclesiastico, in cui dal suo seno medesimo, senza alcun riguardo allo Stato fin allora unica fonte possibile di diritto, stabilisce giuridicamente la sua speciale concezione dei rapporti tra individuo e comunità, tra Chiesa e mondo. La specifica idea sociologica, svolgentesi dall'interesse della salvezza dell'anima, si crea anche un nuovo specifico diritto. Dal primitivo ingenuo modo di pensare, intuitivo e non concettuale, collegato all'immagine sensibile della comunità e alla presenza di Cristo in essa, e poi alla reale unione delle comunità tra loro nel comune possesso della verità e della salute, si stacca la struttura che vi era inconsciamente contenuta, assumendo chiarezza concettuale e formulazione giuridica. La soggettività giuridica della compagine associativa totale e delle singole comunità, le sfere di competenza dei vescovi riguardo all'una e alle altre, la rappresentanza di questi soggetti giuridici, i diritti dei singoli di fronte a questo diritto oggettivo, la proprietà ecclesiastica, gli istituti

---

per il cristianesimo cattolico v. il mio scritto *Der Erhardsche Reformkatholizismus*, « Christl. Welt », 1902, num. 20.

religiosi di beneficenza, i rapporti di vita accessibili alla norma ecclesiastica specialmente nel matrimonio, la decisione dei litigi tra Cristiani, la sorveglianza dei costumi: tutto ciò diventa in misura ognor crescente oggetto del pensiero giuridico ecclesiastico [58]). Da questo esce un saldo organismo, articolato in classi ecclesiastiche, il quale finalmente viene riconosciuto dallo Stato e faticosamente recato ad un compromesso col diritto statale di natura affatto diversa, senza che però nella Chiesa antica riesca ancora ad acquistare efficacia che superi i limiti di essa e penetri nell'ordinamento generale. Il Gierke ha fatto una fine analisi del significato sociologico del diritto ecclesiastico in confronto col concetto di collettività invalso generalmente nell'antichità e nel germanesimo, ed in generale ha indagato l'importanza che il concetto ecclesiastico del diritto ha avuto per lo svolgimento dell'idea di comunità. Nell'antichità l'ideale sociologico muove istintivamente dallo Stato di città, dalla comunità civica, dai dominatori; al disopra di tutto impera la legge, e la validità oggettiva di essa è l'essenza della comunità; non esiste soggettività giuridica dell'intiero complesso nè del singolo se non in quanto essa sia fondata sulla partecipazione della totalità alla legge. Per esso la stessa comunità legale nasce da un impulso centrale della struttura essenziale umana. Ogni religione è affare di Stato e rientra anch'essa nelle leggi, tutte le associazioni o si identificano con lo Stato o sono semplici collegamenti casuali sorti per un fine determinato, ai quali il diritto romano in date circostanze concedeva la personalità

[58]) Gass, *Gesch. der Ethik*, I, 71 sg., 229 sgg. Tentativi di diritto matrimoniale ecclesiastico si hanno già presso Callisto, col rifiuto della pena di morte e col tentativo di sostituirla con procedure spirituali; Bigelmair, 92-94. Costantino attribuisce poi valore giuridico ai giudizi pronunciati dai vescovi; Weinel, *Stellung* ecc., p. 35-37.

giuridica con volontaria finzione. Di contro a tutto questo la Chiesa schiera così un diverso pensiero sociologico come un diritto affatto diverso. «Poichè una colleganza per origine, essenza e destinazione trascendente fu chiamata a un tempo, come tale, a diventar soggetto di una sfera giuridica terrena, penetrò nel processo evolutivo della teoria corporativa un elemento sinora ignoto... L'antica teoria concepiva lo Stato come organismo vivente; così pure fece la teologia cristiana per la Chiesa, considerandola come un tutto autonomo ed unitario. Senonchè il modo di pensare organico assunse qui un nuovo contenuto religioso-mistico. Esso realizzò l'immagine di un corpo animato in un senso molto più elevato delle affini rappresentazioni della filosofia antica. In particolare si assegnava qui da un lato alla totalità nel suo punto centrale trascendente una vivente unità spirituale, e d'altro lato si assicurava a ciascun membro un proprio valore, una particolare personalità. Qui il rapporto della totalità coi suoi membri e dei membri tra loro era concepito come perfetta reciprocità, qui i princìpi dell'unità e della pluralità erano pensati come elementi ugualmente reali e ugualmente necessari dell'onnicomprendente Essere divino» [59]). Poichè l'essere divino fu diventato percepibile nell'episcopato, «la Chiesa apparve un *corpus mysticum*, il quale da un lato veniva da Dio in modo misterioso congiunto in unità di vita, animato, guidato, ma d'altra parte in quanto corpo così costituito formava anche un soggetto associativo esterno, e si presentava nei rapporti terreni con la pretesa ad una sfera di dominio giuridico». Adunque la Chiesa appare all'interno come

---

[59]) Cfr. GIERKE, *Genossenschaftsrecht*, III, 108 sg., e anche il capitolo interessante di A. HARNACK, *Mission*, I, 206-234, intorno alla designazione che i Cristiani si davano di «nuovo popolo e terza stirpe».

un organismo, che si presenta in parte come istituto per la fede, in parte come comunione dei fedeli, all'esterno come rappresentante di una sfera di diritto costituente, indipendente dallo Stato e ad esso intangibile. È chiaro che qui la compenetrazione cristiana dell'individualismo e dell'universalismo lotta per fissarsi; e il Gierke mette in rilievo l'accostamento alle idee corporative germaniche « le quali accanto alla soggettività giuridica degli individui ben fissati nella loro particolarità statuiscono un'oggettività giuridica dell'ente collettivo sorto dal collegamento delle entità particolari ». Vero è che nella Chiesa antica tutto ciò rimase di per sè circoscritto alla specifica teoria della Chiesa e non influì sul pensiero sociologico dello Stato; ma così si preparavano svolgimenti di portata immensa per il pensiero politico e sociologico nonchè per le istituzioni concrete [60]). La profonda contradizione interna tra un diritto sgorgante da fonti trascendenti e il fondamentale contrassegno d'ogni diritto, la coercizione, non è che la conseguenza, manifestantesi anche nel diritto, della contradizione generale tra una comunità puramente religiosa di vita interiore e la sua oggettiva tangibilità nel dogma, nel sacramento, nell'ufficio, e quindi non fa che additare il difficile problema, ricomparente sotto tutte le forme, che è inerente a ogni formazione di comunità puramente religiose [61]).

Articolazione e differenziazione nell'organismo della Chiesa. — Ma quel ch'è importante in questo svol-

---

[60]) Gierke, III, 110 sg.; formule dell'idea corporativa germanica, III, 1 sg.

[61]) A svolgere questo pensiero è destinato il *Kirchenrecht* del Sohm con la tesi che « diritto ecclesiastico » è in se stesso una contradizione. Però egli non ha finora dimostrato come mai senza diritto siano possibili una Chiesa e una comunione religiosa organizzata.

gimento non è soltanto il consolidarsi della compagine sociologica per opera di un'autorità, che appare da ogni lato sopranaturale come incarnazione del miracolo nel sacerdote, nella Bibbia, nel sacramento, nella tradizione, nel diritto, e che forma il punto di partenza di tutto il sopranaturalismo ecclesiastico; altrettanto importante è che così si fa un progresso nell'articolazione e differenziazione in seno alla totalità collettiva. Col clero è venuto su uno strato dirigente e governante, che dal bisogno d'organizzazione è spinto a ricercare una sempre più intensa articolazione nel proprio seno, e logicamente muta gli antichi doni carismatici e le libere prestazioni di servizio in un sistema progressivo di consacrazioni sacerdotali [62]), e poi contrappone i vescovi e il clero al resto della comunità, ai laici. Si hanno qui i fondamenti dell'organizzazione teocratica della Chiesa, in cui il sacerdozio universale e l'astratta uguaglianza religiosa dànno luogo a differenze profonde ed essenziali. Ma a differenza di ogni altra aristocrazia il ceto dirigente non è altro che la concrezione e la visibilità delle forze salutari contenute nella totalità, la quale solo per aver sicurezza contro ogni turbamento e umanizzazione ha bisogno di questa selezione; quindi esso ritorna sempre nella totalità. In ciò certamente ha la sua ragione il fatto che tale ritorno diventa o finzione o limitazione e degradamento del clero. Per ciò il contrasto che nasce dalla superordinazione sacerdotale sui laici è reso eticamente fecondo con altri mezzi del patriarcalismo, che abbiamo già incontrati a proposito delle altre differenze: il sacerdote è il padre della comunità e il servo dei servi di Dio. Come i germi del

---

[62]) Cfr. HARNACK, *Ueber den Ursprung des Lektorats und der anderen niederen Weihen* (« Texte und Untersuchungen », III, 5).

patriarcalismo risiedono nel fatto che si apprezzano e si dominano a fini religiosi le differenze accidentali, così in quest'autorità teocratica stanno i germi di un'articolazione graduata dell'intiera società, che poi nel medioevo verrà a contatto col feudalismo. L'una cosa e l'altra tuttavia non giungono ancora a svolgersi nella Chiesa antica. La prima agisce soltanto nel senso dell'accettazione conservatrice delle condizioni esistenti, la seconda nel senso della compatta edificazione della Chiesa in se stessa. Inoltre i vescovi dell'età antica sono ancora semplici artigiani, mercanti, talvolta anche schiavi. L'ufficio sacerdotale è soltanto onorifico, e accanto ad esso si continua ad esercitare la professione civile. Soltanto a poco a poco si fanno avanti uomini eminenti intellettualmente e finanziariamente, quali un Cipriano; e soltanto dopo l'acquisto della proprietà ecclesiastica e dopo i privilegi imperiali dell'età postcostantiniana i vescovi diventano un ceto di padroni.

Distacco tra mondo e Chiesa. Il concetto del « mondo ». — A questo punto sorge il quesito: quale posizione assume quest'organismo sociologico cristiano di fronte alle formazioni sociali del «mondo»? Prima di potervi rispondere, è necessario mettere in luce i mutamenti e gli svolgimenti avveratisi nel pensiero etico e nel sentimento delle comunità cristiane. Da essi dipende la posizione da assumere in questo problema, e particolarmente caratteristico a questo riguardo è il significato che ha assunto la parola «mondo» come sintesi di tutte le accennate formazioni, grazie alla quale essa determina la posizione della Chiesa di fronte alle formazioni medesime.

Infatti, quanto più il regno della salute si andava concludendo in un'unità organizzata, tanto più, reci-

procamente, per la fantasia tutta rivolta alla salute e al regno di Dio il resto della vita si racchiudeva nel concetto del mondo. Per Gesù la vita comune, ad onta di tutti i pecati, era ancor piena delle tracce della bontà divina; egli poteva riconoscere nei peccatori, nei fanciulli, nei Samaritani, l'ingenua voce naturale della pietà, e per lui il distacco non era tra mondo e Chiesa, ma tra presente e futuro; ma già per Paolo il regno di Cristo, cioè la Chiesa, è in pieno contrasto col regno del primo Adamo, della carne, del peccato, della legge, dello spirito maligno. Con l'affermarsi del pensiero della Chiesa clericale-sacramentale come *civitas Dei* [63]), intorno alla quale cantano gli angeli e in mezzo alla quale troneggia Cristo-Dio, si consolida poi anche il contrasto col mondo come regno di Satana, nel quale non si dà altro che perdizione e impotenza morale. Soltanto in questo contrasto di pensieri si compie la compattezza sociologica del pensiero cristiano, ed esso diventa sempre più importante per la teoria sociale cristiana. A questo punto si inseriscono l'apologetica e l'offensiva paleocristiana, in quanto, una volta ritenuta la fede in Cristo unica forza liberatrice, dovevano del tutto negarsi o almeno limitarsi le potenze del mondo. E il punto di vista dell'apologetica fissa tutte le posteriori formazioni di pensiero e istituzioni. Da un lato la salvazione dal mondo vien considerata come miracolo affatto sacramentale, sia mediante il battesimo, sia mediante la penitenza, e quindi l'etica della Chiesa diventa etica della grazia, dell'infusione sopranaturale di forze morali, che non possono provenire

---

[63]) L'espressione *civitas Dei* non è stata adoperata per la prima volta da S. Agostino; già Paolo chiama la comunione cristiana πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς, ed anche in Hermas si trova adoperato il termine πόλις per indicare li cristianesimo in opposizione alla città del mondo, Weinel, *Stellung* ecc., p. 52.

dal mondo, ma soltanto dal miracolo della Chiesa divino-umana; ma dall'altro lato l'operare morale viene recisamente contrapposto anche nel suo contenuto all'operare mondano, e quel che in Gesù era stato eroismo poco apprezzante le naturali condizioni della vita, sotto l'influsso di motivi svariati, ma soprattutto sotto l'impressione di quest'abisso tra il regno di Dio e il mondo, diventa ascesi, che si atteggia a diffidenza e ostilità contro la natura, e si lascia trasportare dall'incanto della dottrina platonica sulla antidivinità della materia e del senso. Ma anzitutto — e questa è la cosa più importante per il nostro assunto — il mondo con tutti i suoi ordinamenti si presenta come massa compatta e immutabile, quale sistema di peccato, che può essere respinto o accettato soltanto in blocco. La prima soluzione è quella cui s'attiene il monachismo, e che diventa regola ideale di vita anche per il clero; la seconda è quella seguita dalla grande massa lavoratrice che, accettando il mondo, si piega alle conseguenze del peccato. Da questo punto in poi la partecipazione dei Cristiani alle cose mondane, cioè estraecclesiastiche, si fonderà sempre sul motivo che tali cose, come esse sono, sono conseguenze del peccato, e che il Cristiano partecipandovi si sottomette alle conseguenze del comune peccato. Egli non può mutarle, non può che piegarsi ad esse, senza rinunciare tuttavia nell'interno del suo cuore a respingerle, e per lo meno non provando egli stesso alcuna gioia e alcuna simpatia per ciò che la prepotenza degli ordinamenti causati dal peccato impone anche a lui. In tutta la Chiesa antica le cose restarono a questo punto, e anche posteriormente, almeno nei momenti di bisogno, si è sempre fatto ricorso a codesta argomentazione. Le importanti conseguenze di essa ci si paleseranno nel problema della posizione e attività sociale della Chiesa.

L'ascesi. — Nell'elaborazione di questo contrasto tra mondo e Chiesa ha anzitutto le sue radici, come abbiamo accennato, quella che fu la forza decisiva della Chiesa antica, l'ascesi nella sua particolare forma cristiano-ecclesiastica. Certamente niente sarebbe più erroneo che il ricercare il fondamento di questo poderoso e serio fenomeno nell'esigenza di quel contrasto e del rinvigorimento di esso: ma è anche vero che a quest'esigenza si collegano strettamente la forma e l'efficacia dell'ascesi ecclesiastica. In sè l'ascesi ha un sostrato molto più ampio, e una molteplicità di significati, che vanno determinati volta per volta. Vi è un' « ascesi » ch'è semplicemente la conseguenza del pensiero religioso riflessosi su se stesso e spiegante ormai tutta la sua profondità. Allorchè si cerca la comunione con Dio e la vita in Dio, s'impongono da sè la transitorietà, la nullità, o almeno la mancanza d'autonomia di tutti i valori terreni, e la religione diventa liberazione. Col finale indirizzo religioso assunto dall'antichità si affermano dunque, per l'interna dialettica del pensiero, anche la fede nella redenzione e la posposizione dei valori mondani. Ma da ciò non consegue affatto necessariamente un vero dualismo, la credenza cioè che esista nel mondo un principio opposto a Dio. Si ha il superamento del mondo, non la negazione di esso [64]). Questo punto di vista è anche quello del Vangelo e della predicazione di Gesù, il quale nell'aspettazione del regno di Dio e nel radicalismo dell'esigenza etico-religiosa sopprime puramente e semplicemente gli interessi mondani mediante la fede

---

[64]) Cfr. SIEBECK, *Lehrbuch der Religionsphilosophie*, 1893, I, p. 1-31, 101-156. Un positivista come il BENDER, *Metaphysik und Asketik* (« Arch. f. Gesch. d. Philos. », VI, 1888) vede già i germi del dualismo, e quindi dell'ascesi, in ogni metafisica, vale a dire in ogni affermazione d'una realtà diversa dall'esperienza immediata e accessibile soltanto al pensiero.

in Dio e l'assenza di bisogni materiali, ma del resto già per il solo fatto di ricollegarsi alla credenza giudaica nella creazione accetta senz'altro il mondo e le sue modeste gioie. La certezza, di cui erano pervasi tanto Gesù quanto l'antichissima comunità, di una sollecita e miracolosa realizzazione dell'ideale, contribuì per la sua parte a svalutare il poco tempo che ancora restava al mondo, ma non nel senso di far negare il mondo, il senso e la natura, sibbene nel senso di destare l'indifferenza verso ciò che presto doveva scomparire. È più un radicale superamento del mondo e un eroismo che poco si cura delle condizioni di vita della terra, che non ascesi nel vero significato [65]). Soltanto l'avanzarsi del misticismo e di un panteismo acosmistico trasforma la fede nella salvazione in vera e propria ascesi, ragione per cui poi la vita monastica vien ritenuta vera vita filosofica. L' « ascesi » però non derivò soltanto dal fine religioso centrale, ma ben anco, in secondo luogo, dal rigorismo etico del Vangelo. La pura etica del sentimento, senza diritto nè violenza, è praticamente attuabile soltanto fra condizioni sociali semplicissime e in mezzo ad aggruppamenti piccolissimi. A mano a mano che il cristianesimo andò allargandosi tra condizioni più ampie e complesse, divenne consigliabile ai Cristiani di allontanarsi da esse o di costituire speciali aggruppamenti, nei quali fosse possibile l'anzidetta pratica di vita. Neppur questa è vera ascesi, sibbene soltanto allontanamento dai pericoli e dagli intrighi della vita; ma facilmente, soprattutto nei circoli monastici, si trasformava appunto in ascesi [66]). A ciò facilmente si collegava in terzo luogo, grazie a uno scambio dovuto ad affinità

[65]) A questo proposito molte cose opportune sono contenute nelle considerazioni del JACOBY, *Neutestamentliche Ethik*.

[66]) V. sopra, p. 124, e HARNACK, *Das Mönchtum, seine Ideale und seine Geschichte*, 1907, p. 10: « Nell'imitazione di Gesù, nella quale si estrinseca la brama del regno di Dio e della sua giustizia, è implicita la rinuncia a tutto quel ch'è d'impedimento.

psicologica ma molto fecondo di conseguenze, la vera e propria ascesi. Poichè il contrassegno dell'etica evangelica era la negazione di sè e la serietà dell'esigenza, parve reciprocamente che tutto quel ch'è difficoltà, negazione di sè, contrasto con la natura, fosse un servizio divino richiesto dal Vangelo. Efficacia consimile ha un altro scambio analogo, che si ha quando gli esercizi diretti a conseguire la concentrazione religiosa e il raffrenamento dei sensi assumono la tonalità decisiva, diventano scopo anzichè mezzo, e servono a sodisfare quel bisogno di distinzione e di singolarità, che non manca mai in ambienti sovreccitati. Mentre nell'etica evangelica la negazione di sè serve a uno scopo positivo, cioè all'amore verso Dio e verso gli uomini, e quindi genera i valori interni dell'unione con Dio o del rapporto di figliolanza con Dio nonchè dell'amor fraterno o della comunione in Dio, qui la negazione di sè diventa scopo a se stessa, buona opera, penitenza, azione meritoria, che ha tanto più valore quanto più contrasta ai sentimenti naturali e quanto più penoso è lo sforzo da essa richiesto. In collegamento coll'abbassarsi dell'etica evangelica del sentimento a livello di una prestazione quantitativa e di un'opera meritoria, con la svalutazione e il deprezzamento del naturale dovuti alla dottrina del peccato, col riferimento ad un'ampia escatologia di premi e di pene — esagerazioni e volgarità, che s'infiltrano in ogni idealismo e penetrarono anche nell'idealismo paleocristiano — trasse origine da tutto questo la buona opera della mortificazione e dell'umiltà, messa a servizio della salute dell'anima e della salvezza nel giorno del giudizio. Questa — accanto alla verginità — diventò

Ma più tardi il monachismo ha tentato di osservare il decisivo precetto evangelico della « rinuncia », determinando l'ambito di tale rinuncia senza riguardo alla costituzione individuale e alla vocazione del singolo ». Quest'ultimo darà poi origine alle categorie, in cui il luteranesimo risolse o credette di risolvere il problema.

la forma più caratteristica e più frequente dell'ascesi cristiana, ch'ebbe il suo durevole terreno d'alimentazione nel pensiero sempre più vivo del peccato ereditario e nella sempre più ampiamente svolta escatologia. Si ha qui un punto morto di passività, di mera negazione, di assenza di finalità etica, che appunto per ciò fa poi sempre apparire quest'ascesi ostacolo alla vera etica cristiana e la mette in contradizione con le tendenze fondamentali di essa. Ma a un tempo essa, come quella che presuppone straordinaria tensione di volontà e d'entusiasmo, è diventata sempre o almeno molto spesso il più vigoroso mezzo di ravvivamento e di eccitamento del moto delle idee cristiane; e poichè non si fonda su un sistema di acosmismo, anzi in generale su alcun sistema, ma è solo straordinaria tensione di volontà e mezzo di assicurazione eudemonistico-escatologica, può congiungersi benissimo, senza incontrare alcun ostacolo di princìpi, con tutte le tendenze positive di beneficenza conscia del suo fine o di attività utile, e quindi in certe circostanze può esercitare gli influssi più svariati, sfavorevoli e favorevoli, consoni o contrari ai princìpi, e può praticarsi in tutte le forme e in tutti i gradi, con la semplice autodisciplina e con l'astensione, con la vita monastica, con le più dissennate eccentricità [67]). Altra fonte della vera e propria ascesi è invece il

[67]) Cfr. Zöckler, *Kritische Geschichte der Askese*, 1863, che è una raccolta essenziale di dati sull'ascetismo pagano, giudaico, cristiano, protestante, nonchè un'esposizione delle teorie teologiche relative all'ascesi, appunto perciò assai istruttiva. Manca invece quasi del tutto l'approfondimento psicologico. Sotto quest'ultimo aspetto si trovano acute osservazioni presso il James, *The varieties of religious experience*, 1902. La sovreccitazione fantastica e unilaterale del sentimento religioso, unita con la mancanza di quel senso dell'oggettività, ch'è alimentato dalla cultura scientifica, conduce negli individui a ciò predisposti a una serie di fenomeni psicopatici. Ma anche possedendo la più alta cultura scientifica e morale il melanconico propende ad intensificare con tutti i mezzi immaginabili la sensazione della distanza da Dio nonchè dell'unificazione con Dio, come inse-

dualismo cosciente e volontario, che sorge in Oriente col movimento cosidetto gnostico, ancora molto oscuro nelle sue origini, e che in Occidente si svolge dal rinnovamento del platonismo e del pitagoreismo. Da qui hanno origine l'antagonismo tra spirito e senso, la lotta contro la materialità e il senso in quanto tali; e la negazione della materia si estrinseca o nella più rigorosa astensione, o nell'ignoranza libertinistica [68]). Alcunchè di simile sembra già accennarsi nella dottrina di Paolo sulla carne e lo spirito, nonchè nella sua concezione del pensiero della redenzione: in lui infatti abbiamo non più soltanto la redenzione futura nel regno di Dio, ma una redenzione già avvenuta nel superamento della carne per la morte di Cristo. Tuttavia Paolo da ciò non ha inferito l'ascesi; inoltre per lui la peccaminosità della carne è causata soltanto dalla caduta nel peccato, cioè dalla volontà della creatura. Ma con lo gnosticismo irrompe l'ascesi dualistica, e al seguito di essa tutta la tecnica della sovreccitazione orgiastica ed estatica. Ma dietro e sotto questi atteggiamenti religiosi di redenzione e questo dualismo speculativo sta anche, in quinto luogo, la stanchezza di una civiltà in avanzata maturazione e compiuta, che ha consumato tutto il suo gusto e tutta la sua forza di vita, e che in tetro malcon-

---

gnano ORIGENE e il PASCAL. Del resto siffatte anormalità non escludono lo svolgersi, pure in queste forme, di vigorosi e pregevoli contenuti religiosi, che possono ben separarsi dalle loro condizioni di nascita, cfr. HELLPACH, *Zur Formenkunde der Beziehungen zwischen Religiosität und Abnormität*, « Zeitschr. f. Religionspsychol. », 1907.

[68]) Cfr. ANZ, *Zur Frage nach den Ursprung des Gnostizismus* (« Texte und Untersuchungen », XV, 4). ROHDE, *Psyche*, 2ª ed., 1898. L'indagine su questi argomenti s'è iniziata soltanto ora. Anche in questo campo vanno investigate specialmente le idee escatologiche della tarda antichità in quanto abbiano avuto per effetto l'ascesi. Va rilevato soltanto che escatologia non vuol dire ancora in sè ascesi.

tento di se stessa cerca qualche cosa di nuovo, vuol superare se stessa, e perciò s'afferra a ogni nuovo movimento: spettacolo serio e impressionante per chi ha seguito ammirando questa civiltà nel suo grandioso dispiegamento e sente che una sorte consimile minaccia ogni civiltà matura. Anche questa non è propriamente ascesi: è sazietà, esaurimento, stanchezza, che s'afferra alle dottrine e ai culti ascetici che le si offrono soltanto per la sua brama di alcunchè di nuovo e di superiore [69]). S'aggiunga ancora, cosa per noi ancor più strana, la credenza nei demoni, ravvivata dalla tarda antichità e dalla sua inquietudine religiosa, e che in quel generale rimescolamento di religioni può aver avuto le più svariate sorgenti. Dappertutto si scorgono formicolare spiriti impuri e pericolosi, dei quali deve evitarsi il contatto. Da ciò nascono infinite misure precauzionali e norme difensive, che tolgono alla vita la freschezza e spontaneità dell'abbandono; e basta identificare la materia con gli spiriti maligni, e i princìpi del mondo, cioè il mondo pagano, con la signorìa di Satana, per dar motivo all'allontanamento da tutto ciò ch'è mondo e senso; allontanamento che per prudenza si tende piuttosto ad esagerare che a contenere, e diventa quindi ascesi, senza per questo porre a fondamento, propriamente e rigorosamente parlando, il dualismo di spirito e materia. Può avvenire che siano posti a fondamento un monoteismo di principio e l'unità del principio mondiale, ma i vigorosi e nuovamente avvivati elementi vi trovino posto trasformati in buoni e cattivi demoni e

[69]) Cfr. J. Burckhardt, *Die Zeit Konstantins des Grossen*, 1853. Certamente questo quadro conviene più che altro allo strato superiore, come s'è già accennato; ma turba anche negli strati inferiori la fiducia nell'antico ordine di cose e nelle antiche regole di vita. Fino a che punto poi l'ascesi, che nelle sue operazioni è per sua natura un enorme spiegamento di forze, possa essere appunto la forza naturale di questi strati inferiori indirizzata al trascendente, è difficile dire, ma facile immaginare.

collegati col bene e col male; e d'altronde anche il politeismo, trasformandosi in timore angoscioso dei demoni, nonostante la bontà del mondo da esso affermata in linea di principio può condurre a favorire l'ascesi [70]). Forse si può anche ammettere una stanchezza, un assopimento dell'istinto sessuale, fondato su ignote leggi della vita sessuale, un indebolimento neuropatico dell'istinto vitale. Certo è che questa materia dette moltissime preoccupazioni all'impero, e che l'essersi diffuso così largamente l'ideale della verginità difficilmente può spiegarsi con motivi meramente sociali o ideali; il naturale interesse che una vigorosa religiosità aveva a vincere la concorrenza dell'erotismo, sia disciplinando rigorosamente la vita sessuale, sia mescolando eccitamenti religiosi agli erotici, ovvero anche neutralizzando con la vigoria delle sue sensazioni l'istinto sessuale [71]), non basta a spiegare l'immensa influenza dell'ideale della verginità. Dovette esserci nel fondo come una malattia nervosa della civiltà, che poi cercava di purificarsi e di sostenersi con pensieri religiosi. Ad ogni modo l'irrompere dell'ideale della verginità spalancò le porte all'ascesi, allo stesso modo che contemporaneamente venivano in auge teorie vegetariane e dietetiche, proclamazioni dell'assenza di bisogni e dello stato di natura, esaltazioni della vita solitaria. Quando poi l'ideale della verginità conquista anche gli strati sani e vigorosi, ne derivano una quantità

---

[70]) Cfr. WEINEL, *Geist und Geister im nachapostolischen Zeitalter*, 1899.

[71]) Senonchè quanto poco l'ideale della verginità già in sè importi un atteggiamento negativamente ascetico verso la vita, lo dimostra l'apostolo PAOLO, nel quale la propensione per la verginità è un punto isolato e si spie chiaramente col timore della concorrenza della passione sessuale. L'astensione prima degli atti del culto, prescritta da altri culti, si spiega in parte con gli stessi motivi, in parte da idee di impurità, che derivano dalla natura del processo fisiologico.

di volontari tormenti corporali, che servono soltanto a reprimere l'istinto sessuale e a tal fine sono ridotti in una specie di metodica. A ciò si collegano poi tutte le anormalità dell'istinto sessuale fuorviato.

Elaborazione e limitazione cristiana dell'ascesi. — Orbene, nella comunità cristiana tutti questi elementi, s'intrecciano. Il Vangelo di Gesù e la dottrina di Paolo non misero la comunità sulla via dell'ascesi, ma su quella di un eroismo che poco apprezzava le condizioni naturali dell'esistenza, le riconosceva soltanto in misura minima e le sorvolava nell'aspettativa della fine; a un tempo la orientarono verso condizioni di vita di grande semplicità e intimità. Su questa base, le rimase sempre connaturata l'impossibilità di considerare la natura, il mondo, i sensi, come essenzialmente e metafisicamente malvagi; indirizzo, questo, nel quale doveva rafforzarla anche l'antico Testamento, vittoriosamente difeso contro la gnosi, con la sua credenza nella creazione, con la sua poesia della natura, con la sua sana morale giudaica dei proverbi. Per questo lato hanno anche il loro diritto e la loro continuità con le origini l'accettazione del mondo, che si intensificava col crescere della comunità, e la dottrina, di cui ci occuperemo in seguito, che ammetteva un divino nucleo razionale anche negli ordinamenti del mondo. Senonchè oltremodo incerta era la misura del riconoscimento del mondo così ammesso. Rimaneva impressa la tendenza a ridurla al minimo, e ad ogni modo era escluso ogni riconoscimento di valori mondani come fini autonomi e valori a sè; essi nel caso più favorevole non erano altro che ordinamenti dati nella creazione, motivati nella volontà di Dio e da accettarsi puramente e semplicemente. Ciò posto, è escluso ogni interessamento positivo per essi, e la riduzione alla misura minima conduce facilmente alla

negazione completa: così soltanto, infatti, si è veramente sicuri d'avere imbroccato la misura minima. A ciò s'aggiungono ancora tutti gli altri influssi accennati, e particolarmente la credenza nei demoni, la quale, ad onta del monoteismo affermato in linea di principio e della fede nella bontà del mondo, tuttavia può *per accidens* fare considerare il mondo talmente avviluppato nel peccato e nel potere diabolico, che l'atteggiamento pratico finisce con lo sboccare nella negazione. S'aggiungevano ancora il dualismo speculativo, la stanchezza della civiltà, l'eremitismo, la verginità, la propensione al martirio, la lotta per il trattamento da farsi a chi si sottraeva al martirio, a rendere ancor più completa l'incertezza e a suscitare nel riconoscimento del mondo oscillazioni e dubbi di coscienza, ai quali chi poteva si sottraeva nel miglior modo con la fuga dal mondo. Anche le parole di Paolo, sempre di bel nuovo citate dai Padri, circa il dovere di restare nella condizione sociale, cui s'era chiamati, significava soltanto sottomissione a quest'ordine, non già intima stima di esso, e diventava tanto più difficile attenervisi, quanto più si penetrava nelle professioni del vero gran mondo. L'atteggiamento dei dottori della Chiesa di fronte al « mondo » fu per conseguenza un ascetismo a metà, oscillante, malsicuro sulle sue basi, che sin dal principio del cristianesimo è vincolato al riconoscimento di un minimo di giustificazione del mondo, ma nell'incertezza di questo minimo ora lo sopprime nel senso della vera e piena ascesi, ora invece sotto la pressione delle condizioni pratiche lo estende molto ampiamente [72]).

[72]) Il trapasso dal Vangelo all'ascesi si compie molto facilmente allorchè ciò che ha significato e importanza solo in riferimento all'acquisto della comunione con Dio, viene invece praticato per se stesso, e per così dire come provvista, grazie alla quale poi esser pronti al cospetto di Dio. Così avviene che l'infrangimento della propria volontà, dell'amore di sè e del mondo, la disposizione al servizio, l'umiltà, l'amore, siano praticati su

Orbene, in queste incertezze l'accennata radunata della Chiesa contro il mondo, l'elaborazione dell'unità sociologica della Chiesa e la concezione del mondo come unità contrapposta e anch'essa chiusa in sè, recano un certo ordine e una certa sicurezza, e quindi a un tempo una limitazione e un'accentuazione dell'ascesi e del concetto del mondo. Il mondo non è malvagio di per sè, ma a causa del peccato originale, e sottostà al potere dei demoni solo in quanto è peccaminoso. Vero è però ch'esso è d'ogni lato compenetrato dal peccato, e forma un sistema di peccato coerente in se stesso, un contraltare sociologico della Chiesa. In esso è divino soltanto lo spirito dell'ordine e del diritto, che garantisce la pax terrena e quindi il pacifico lavoro dei Cristiani. Ma questi non vivono per nulla nel mondo immediatamente, sibbene per il tramite della Chiesa. Essi sono in prima linea membri della Chiesa e solo in quanto tali vivono a un tempo anche nel mondo, poichè la Chiesa esiste anche nella carne come *ecclesia militans*.

---

materie e in casi affatto indifferenti, per poter poi essere tanto più facilmente attuati nei veri ed unici riguardi. In questo modo si compie psicologicamente il passaggio dall'eroismo del Vangelo all'ascesi, ed esso, una volta compiuto, attrae a sè tutti gli altri moventi ascetici che sono nell'aria dei tempi. Ciò è provato dal significato originario e dalla posteriore fortuna della parola « ascesi », cfr. GASS, I, 104: essa dapprima significò soltanto esercizio delle virtù, e per esempio in CLEMENTE ALESSANDRINO è la condizione della superiore perfezione gnostica. Poi sono asceti i martiri come « rappresentanti, perfezionati e forti contro il dolore, dell'imitazione di Cristo ». Da questo punto si svolse in linea retta l'applicazione al monachismo. « Era possibile tanto considerare l'ascesi come mezzo atto a favorire l'attività morale, quanto attribuirle importanza a sè, valore di opera meritoria. La differenza era talmente sottile da non poter impedire che l'una cosa sboccasse nell'altra ». Da questo punto in poi la parola ha assunto il suo significato moderno di « mortificazione », svalutamento del mondo, negazione del mondo e fuga da esso, mentre il linguaggio ecclesiastico cattolico la adopera ancora principalmente nel significato di esercizio e mezzo di virtù. In questo significato essa è passata anzi anche nell'etica protestante.

Ed è quindi la Chiesa che prescrive loro il minimo di partecipazione al mondo, togliendo loro la responsabilità di deciderla da sè. Essa regola il minimo da riconoscersi, e tuttavia garantisce lo spirito ascetico appunto mediante l'esigenza del rapporto con lei, dell'umile rinuncia spontanea alla propria volontà, dell'abnegante sottomissione alla grazia sacramentale in quanto unica forza capace di condurre al bene, dell'amore che al disopra di tutto colloca l'unità della Chiesa. Ciò posto, per la grande generalità l'ascesi resta a un tempo mitigata e assicurata [73]). Ma nel tempo stesso s'apre un superiore gradino di perfezione, sul quale si consegue completamente o approssimativamente la piena ascesi, la povertà e la verginità. Essa è uno speciale carisma, che veramente il chierico dovrebbe sempre possedere, e che è favorito dalle leggi regolanti il tenore di vita dei chierici. Questa scappatoia d'una doppia morale con uguale diritto non è però una semplice inconseguenza, una rinuncia al vero ideale ascetico fondamentale. Essa corrisponde invece alla doppia tendenza, insita sin dal-

---

[73]) A questo proposito è caratteristico il punto di vista di S. Agostino, *De doctrina christiana*, 1, 3 sgg. Egli distingue *frui* ed *uti*, e questa distinzione è diventata poi una delle teorie fondamentali di tutta l'etica cattolica. « Godere » qualche cosa significa « amarla »; ma il Cristiano non deve amare veramente altro che Dio. Per il mondo non resta che l'*usus*. Il mondo è la nave su cui si ritorna in patria. Se uno si compiace dei divertimenti del viaggio o dell'andamento della nave, perde d'occhio la meta. Si deve usare il mondo, non già goderlo, affinchè per mezzo del creato visibile possiamo vedere quel ch'è invisibile in Dio, cioè dalle cose corporali e terrene mieter cose spirituali ed eterne. Tutto ciò è molto caratteristico. Non è ascesi nel senso specifico, ma sottrazione di ogni valore autonomo a tutti i beni terreni e riferimento di essi al servizio dei beni supraterreni. Ma in questa concezione facilmente s'inserisce la vera ascesi, la mortificazione della natura, l'annullamento della volontà naturale. Tra i due pensieri oscillò di qua e di là nell'antichità e in tutto il medioevo l'atteggiamento cristiano verso il mondo: chiaro indizio, questo, che il suo pensiero fondamentale non è l'ascesi, ma l'oltre-terreno, lo stabilimento di uno specifico fine religioso della vita, la comunione con Dio, al disopra

l'origine nel cristianesimo, da un lato verso una relativa mondanità riconoscente i beni di Dio nei suoi ordinamenti, dall'altro lato verso un'oltremondanità, che aspira al disopra del mondo al fine ultimo del rapporto di figliuolanza con Dio e dell'unione fraterna in Dio. Ma nella forma particolare qui assunta essa è condizionata da tutte le potenze del tempo, e specialmente dal contrasto tra l'istituto salutare e redentore della Chiesa e il mondo dominato dal male. Ma questo contrasto non è di già a sua volta effetto dell'ascesi, sibbene deriva in prima linea dall'esclusivismo apologetico del possesso della verità e del potere miracoloso con questo congiunto, è un effetto del sopranaturalismo, nel quale s'è trincerata la Chiesa contro il mondo. Questo sopranaturalismo poi è quello che spalancò all'ascesi la più ampia porta d'ingresso, accanto alla quale l'etica sessuale paolina, l'accettazione dei digiuni giudaici e la dottrina giudaica dell'elemosina aprirono altre porte. Per Gesù, il grato godimento delle modeste gioie del mondo s'accompagnava senza attriti nè diffi-

---

di tutti gli interessi mondani. Soltanto come mezzo di difesa contro la concorrenza dei fini mondani si fa avanti l'ascesi, che raggiunge con sicurezza la meta negando del tutto il mondo anzichè limitarlo. Essa è la *via tutior*, strettamente collegata, a un tempo, con l'abbandono dell'etica del sentimento e con la sostituzione ad essa della nuova legge e delle buone opere accumulabili a volontà. In quest'ultimo processo si manifesta soltanto l'abbassamento di tutti i grandi pensieri al livello della mediocrità, e il riferimento ai premi e ai castighi dell'al di là, la cui descrizione particolare del resto appartiene all'escatologia volgare greca e non ha niente di comune col regno di Dio, cfr. A. DIETERICH, *Nekyia*, 1893, e G. ANRICH, *Clemens und Origenes als Begründer der Lehre vom Fegfeuer* (« Theol Abhh., Festgabe für Holtzmann », 1902). Per tal via poi l'ascesi diventa abbastanza spesso fine a se stessa; ma quando avviene meramente ciò, è sempre facile deviare in un monachismo radicale estraneo al pensiero cristiano, oppure nel misticismo panteistico. È del tutto logico che la Chiesa si sia sempre opposta a siffatte deviazioni. È vero però ch'essa ha sempre così operato soltanto di fatto e istintivamente, mai con chiara motivazione di principio.

coltà col rigore del suo alto ideale; per la Chiesa, collocata in mezzo a una vita mondana assai più complessa, i due elementi s'allontanarono sempre più l'uno dall'altro. Era rinviata la naturale premessa dell'eroismo evangelico, l'attesa finale; non poteva più sostenersi quell'ignoranza dei valori della civiltà, ch'era stata comprensibile nell'entusiasmo della fondazione e nella rustica semplicità della Galilea. Sicchè tutto si presentò alla luce del contrasto tra Chiesa e mondo. In particolar modo il riferimento religioso finale di tutti i precetti morali alla comunione con Dio, da acquistarsi con l'obbedienza, divenne in massima parte ascesi o mortificazione della naturale volontà di vita, operata a fine della sola mortificazione e del merito con essa acquistabile. Ormai la Chiesa potè riunire i due elementi soltanto grazie alla dotrina della doppia gradualità della morale, alla distinzione tra una morale semi-ascetica e un'altra completamente ascetica [74]).

[74]) Intorno alla doppia morale v. UHLHORN, I, 200, sgg. In essa a mio parere non si può, col consueto giudizio protestante, vedere un abbandono dell'antichissima e vera morale cristiana. Infatti anche questa fin da principio, con la sua morale indifferente verso il mondo e tutta volta all'adempimento, non aveva certamente implicato il rinnegamento del mondo in linea di principio, ma non aveva avuto alcuna inclinazione a penetrare il mondo e a conformarlo. Il montanismo fu precisamente lo sforzo frenetico di conservare l'antica indifferenza verso il mondo e la speranza escatologica. Ciò fu reso impossibile soltanto dalla forza delle cose, dal diffondersi delle comunità e dal loro penetrare nel sistema generale della vita. L'U. dice: « Ormai incombeva alla Chiesa il grande compito di compenetrare di spirito cristiano tutto ciò che la circondava, vita popolare, Stato, scienza, arte, condizioni sociali, e di riformarli dall'interno. Essa venne meno al compito e battè false strade » (p. 201), le strade della rilassatezza da un lato, dell'ascesi dall'altro. Ma essa non si propose mai siffatto compito nè, dato il suo concetto, fin dall'inizio fondamentale, del mondo, poteva proporselo, e proprio ciò che essa trovò già esistente e si appropriò non poteva che acuire la sua negatività verso il mondo. Dato il predominio del concetto del mondo da noi esposto, non v'era altra via d'uscita che la divisione dei compiti. L'ideale dell'Uhlhorn si fonda su un altro concetto del mondo, quello ch'è proprio del luteranesimo, e ancor più del moderno luterane-

L'etica della Chiesa. — Sotto queste influenze si modifica poi in generale tutta l'etica della Chiesa. Essa perde il suo sicuro orientamento sostanziale verso la doppia idea dell'autosantificazione per Dio e dell'amor fraterno, e si dirama in un variopinto miscuglio di precetti biblici isolati, di non importanti prestiti dall'etica stoica e cinica, di norme ascetiche e di regole di diritto ecclesiastico, frappone atti di culto e azioni etiche, produce buone opere, digiuni, elemosine, in collegamento con benemerenze e assicurazioni della salute dell'anima. Il carattere cristiano della morale sembra consistere non nel contenuto etico specifico, ma nell'efficacia sopranaturale dell'operare cristiano, e la differenza dalla morale pagana non più nell'opposizione contro la concezione statale-giuridica e terreno-eudemonistica, sibbene nell'opposizione contro il processo delle forze naturali. Dalla contesa agostiniano-pelagiana in

simo « riformatore del mondo ». Questo nuovo concetto ha per base l'orientamento moderno verso il mondo, affermatosi soltanto nel tardo medioevo e nel Rinascimento. In generale tutto il problema dell'ascesi è più delicato e complesso di quanto sogliano di regola ritenere gli etici protestanti. Per giunta il pensiero della doppia morale ha i suoi paralleli e i suoi precedenti nello stoicismo, che fu anch'esso costretto dal suo rigorismo verso la vita ad ammettere una morale superiore e una inferiore, una virtù perfetta e una mediocre. Il parallelo non è passato inosservato. Il *Pedagogo* di CLEMENTE (III, 11) e gli *Uffici* di S. AMBROGIO, I, 36-37, hanno accolto la distinzione riferendosi esplicitamente allo stoicismo. A quest'argomento si ricollega anche la ben nota teoria del NIETZSCHE sulla rivolta degli schiavi nella morale. È molto notevole che il Nietzsche, il quale per quanto riguarda la sua propria morale è assai ben conscio ch'essa è la conseguenza dell'affermazione « Dio è morto », non approvi poi l'altra morale che nasce dall'affermazione « Dio è vivo ». In verità la morale evangelica va in sostanza intesa tenendo presente il suo movente religioso, che pervenne a Gesù dall'ebraismo, il quale poi a sua volta non può affatto venir concepito soltanto nell'interesse dell'elevamento dei deboli. Se vi è qualche cosa che caratterizzi Gesù, è precisamente la natura spontanea e ovvia dell'elemento religioso. Invece l'umiltà in sè e come scopo a se stessa è opera soltanto dell'ascesi e si trova in rapporti molto più complessi di quelli ammessi dal Nietzsche.

poi tutta l'importanza si sposta verso questa differenza formale. La celebre dottrina particolare di S. Agostino, sempre ripetuta in tutto il medioevo, circa il contenuto della legge morale cristiana, secondo cui ogni azione si riferisce allo scopo finale dell'unione con Dio e su questa base si articola in trasparente purità di cuore e in attivo amor fraterno, aveva già accolto nella contemplazione e nella distinzione tra elemento contemplativo-quietistico ed elemento attivo-caritatevole non pochi elementi estranei e perturbatori, e non servì affatto ad ordinare l'etica cristiana. Questa di fatto rimase piuttosto costituita da una quantità oltremodo varia di precetti, nei quali il contrassegno del cristianesimo si collega prevalentemente alle opere derivanti dalla grazia e dall'ascesi [75]). Senonchè la coesione sociologica della Chiesa è già tanto salda, e contiene già nella sua compagine così chiari i pensieri etici fondamentali, che queste incertezze dell'etica non le possono far correre pericolo. In sostanza essa non ha più bisogno di una propria etica, e ormai è anzi guidata istintivamente e inconsciamente dall'impulso fondamentale, cioè dai precetti essenziali dell'amore verso Dio e verso il prossimo, modificati dall'ascesi, dall'ecclesiasticismo, dalla meritorietà, dal riferimento all'al di là. Entrambi i precetti hanno quindi perduto il loro originario e semplice fine religioso del rapporto di figliuolanza con Dio e della comunione d'amore, sostituendolo col più complesso riferimento alla Chiesa e alla ascesi. L'autosantificazione nella libera obbedienza della coscienza con la meta del valore infinito dell'anima, la purità del cuore, l'amor di Dio, diventano umiltà verso la Chiesa, umiltà che opera il sacrificio della propria volontà e della propria conoscenza, e diventa eticamente tanto più grande, quanto

[75]) Cfr. Gass, *Gesch. der Ethik*, I, 174; Liebner, *Hugo v. St. Victor*, 1832, p. 466 sg.

più difficile è la rinuncia. Quella ch'era stata fratellanza volta al fine dell'universale comunione d'amore, diventa sentimento collettivo ecclesiastico, che può esigere qualsiasi sacrificio della propria volontà, e senza cui l'uomo è come una foglia staccata dall'albero e dispersa. Precisamente con l'obbedire alla Chiesa e col sacrificarsi per l'unità di essa si esercitano la mortificazione di sè e lo spirito di sacrificio per gli altri, si raccoglie la riserva delle buone opere e si consolida la salute futura. Ciò che si toglie all'io, lo si dà alla Chiesa, e con queste prestazioni vigilate dalla Chiesa il fedele si assicura la salute oltreterrena, che è anch'essa amministrata dalla Chiesa. Da ciò nasce a un tempo uno spostamento degli elementi fondamentali dell'idea sociologica del Vangelo. Questa aveva preso le mosse dal radicale individualismo religioso ed aveva raggiunto l'universalismo mercè l'incontrarsi degli individui in Dio, mercè il ritrarsi dei riuniti in Dio nella rivelazione della divina intenzione di vita fatta ai fratelli; ora invece si superordina la collettività dell'istituto salutare, e diventa cosa principale la carità in quanto dedizione alla Chiesa e in quanto buona opera verso il fratello. L'amore ascetico meritorio soffoca l'individualismo; l'amore diventa virtù principale e fondamentale; però ha nell'umiltà una premessa, che con l'intensa interiorizzazione psicologica e con l'orientamento dell'individuo verso sè medesimo conserva l'individualismo fondamentale e lo fa sempre di bel nuovo erompere da questa base. Il monachismo e la contemplazione costituiscono anche, tra l'altro, la salvezza dell'individualismo cristiano nell'unica forma ancora possibile [76]).

[76]) L'unico tentativo sistematico, che io conosca, di svolgimento dell'idea etica dal principio è quello contenuto in un passo delle *Collationes* di CASSIANO rilevato dallo ZIEGLER (*Gesch. d. christl. Ethik*, p. 208): « *Principium nostrae salutis sapientiaeque secundum scripturas timor domini* (cioè la religione in

Soluzione dei problemi sociali nella Chiesa e per opera della Chiesa. — Da tutto il rimescolio dell'«etica» ecclesiastica, che non è affatto paragonabile ai sistemi scientifici della morale greca, l'interna logica del sistema complessivo rimette sempre in valore i due antichi co-

---

generale). *de timore domini nascitur compunctio salutaris. de compunctione cordis procedit abrenuntiatio, id est nuditas et contemptus omnium facultatum. de nuditate humilitas procreatur, de humilitate mortificatio voluntatum generatur. mortificatione voluntatum extirpantur atque marcescunt universa vitia. expulsione vitiorum virtutes fructificant atque succrescunt. pullulatione virtutum puritas cordis acquiritur. puritate cordis apostolicae caritatis perfectio possidetur*». È vero che questa, come osserva lo Ziegler, è anzitutto morale monastica; ma è pur sempre il tipo fondamentale della morale nella sua intima coesione: monastico è soltanto il non far conto della Chiesa nell'attuazione dell'umiltà e della carità. Del resto è notevole quanto anche qui appaiano predominanti i precetti fondamentali della purità del cuore e dell'amor fraterno, da me posti in rilievo nell'analizzare il Vangelo, e quanto chiaramente sia formulato il nuovo scopo di queste virtù, che invece che dalla comunione con Dio traggono la loro formulazione dall'ascesi, che con la mortificazione della volontà mortifica senz'altro anche i vizi e così *eo ipso* è comunione con Dio e amore. Che dall'abnegazione di sè nasca l'amore, è veramente possibile soltanto perchè si presuppone tacitamente e come cosa ovvia il concetto di Dio contenuto nel Vangelo, perchè l'abnegazione di sè è intesa oscuramente ma tuttavia positivamente come dedizione di sè alla creatrice attività divina. È vero che il concetto di Dio, che così traspare, è assai poco chiaro, e quindi perfino l'amore è anch'esso più che altro ascesi e buona opera o merito. Perciò invece del termine «amore» si adopera di preferenza quello di «carità», ch'è diventato consuetudinario nella Chiesa cattolica. Del resto in tutta la scolastica si è mantenuto l'uso di mettere in rilievo la *puritas cordis* e la *caritas* su tutto il variopinto catalogo delle virtù e dei vizi. Cfr. Ziegler secondo S. Agostino, p. 230, secondo Rabano Mauro, p. 253, secondo Alberto Magno p. 387, secondo i mistici p. 389, secondo la «teologia tedesca» p. 406, secondo Tommaso da Kempis 407, secondo Maestro Eckardt, p. 399 sg. Mutano però gli accoppiamenti tra carità e umiltà, amor di Dio e carità, purità di cuore e carità, abbandono e amore. È chiarissima qui la filiazione dei pensieri dal Vangelo, come pure è chiaro il fatto che i mutamenti si hanno nel concetto di Dio, nell'ascesi, nell'ecclesiasticismo, nella meritorietà. Particolarmente l'analisi mistica si riaccosta moltissimo al Vangelo, fino al misticismo e al suo sostrato acosmico, ch'erano affatto estranei alla volontà divina secondo l'ebraismo.

mandamenti fondamentali, ma però in un senso modificato dall'ecclesiasticismo e dall'ascesi. Essi determinano quindi anche lo schema sociologico fondamentale, in cui si trova l'uomo rispetto all'uomo, assumono in sè la membratura gerarchica del laicato, del clero, del monachismo, e insieme col patriarcalismo cristiano conformano la vita, in quanto essa è alla loro portata, cioè nella casa e nella comunità. Per introdurli nei rapporti pubblici e nella vita generale la Chiesa è ancor troppo piccola e interiormente troppo estranea al mondo.

Se adunque la Chiesa movendo da quei pensieri fondamentali regola tuttavia effettivamente i problemi sociali, può farlo in un primo momento soltanto per se stessa e dentro la sfera della propria potenza. Poichè a partire dall'età degli Antonini il numero dei suoi membri crebbe straordinariamente, essa potè fare verso l'interno ciò che non aveva alcuna possibilità di fare verso l'esterno. Essa dovette affrontare i problemi sociali per sè medesima e davanti al suo proprio foro. Poichè però tutti questi ordinamenti erano posti con lo Stato, col suo diritto, col suo ordinamento della proprietà, con la sua stratificazione di classi, a quell'attività si collegava strettamente verso l'esterno l'atteggiamento di fronte allo Stato. Questo non era affatto per la Chiesa soltanto il punto di partenza delle persecuzioni — che venivano attribuite ai singoli imperatori o al popolo e alla loro incomprensione del cristianesimo — sibbene soprattutto il sostegno di quegli ordinamenti, e quindi non era possibile a lungo andare conservare verso di esso un atteggiamento meramente negativo o anche soltanto d'indifferenza. Ma una ferma presa di posizione verso lo Stato fu l'ultimo passo e il più tardo. Da principio la vita pubblica e lo Stato erano precisamente le entità che, data

la composizione sociale delle comunità, offrivano minori contatti diretti, e per molto tempo si cercò anche di evitarli per quanto era possibile, per non dar luogo a urti. Soltanto quando, a cominciare dal sec. III, per la trasformazione sociale delle comunità ciò divenne impossibile, a poco a poco si dovette esplicitamente prender posizione verso lo Stato. Quando poi, finalmente, l'impero fu divenuto cristiano, la cosa fu inevitabile. Le dottrine sociali del cristianesimo raggiungono dapprima il punto più accessibile, la famiglia, che quindi grazie alla dottrina ecclesiastica fu sempre ritenuta fondamento di ogni ordine politico e sociale; poi l'economia e la società, con le quali la vita familiare è indissolubilmente intrecciata; e infine lo Stato, che mantiene unita l'intiera compagine.

Premesse generali per la soluzione del problema. — Per intendere le realizzazioni e le teorie sociali della Chiesa antica bisogna tenere ben presenti questi punti, che in parte sono stati già rilevati. In primo luogo, il regresso della speranza nell'avvenire e la trasformazione del concetto del regno di Dio. Già nell'età apostolica il regno di Dio confluisce con la Chiesa, e all'avvento del regno resta riservata soltanto la glorificazione di essa, l'infrangimento del vaso terreno e la liberazione del luminoso tesoro dai suoi involucri. Per il resto in luogo del regno di Dio sottentra l' « escatologia », il cielo, l'inferno, il purgatorio, l'immortalità e l'al di là: un'antitesi, cioè, col Vangelo, che è della massima importanza. Ma anche questo punto finale si sposta in avanti, finchè alla Chiesa viene riferito anche il regno millenario [77]).

[77]) L'identificazione del regno di Dio con la Chiesa è molto antica, cfr. WERNLE, *Reichsgotteshoffnung nach den altesten Dokumenten.* — IPPOLITO concedeva ancora 300 anni, LATTANZIO 200, BIGELMAIR p. 15. Quest'indirizzo rimase fissato con l'espulsione del cosidetto montanismo, cioè del ravvivamento dell'escato-

Da questo processo deriva bensì un più intenso inserirsi nel mondo, ma non già un intimo riconoscimento di esso come rappresentante di valori etici autonomi. Anzi, precisamente nella stessa misura in cui dovette regredire l'indifferenza verso il mondo derivante dall'aspettativa del regno, si sostituì ad essa la condanna ascetica del mondo. Sicchè l'efficacia esercitata dal regredire della speranza nell'avvento del regno fu doppia. L'atteso regno era certamente una condizione ideale di vita sulla terra, non già un'escatologia di cielo e inferno, e quindi doveva direttamente indurre a tener conto della vita terrena. Quest'aspettazione poteva rendere indifferente il mondo presente, non già aver efficacia direttamente ascetica. Ma, sottentrata all'attesa del regno l' « escatologia », da un lato si ebbe per necessaria conseguenza un più intenso adattamento al mondo duraturo, dall'altro lato però l'escatologia astratta con le sue mere ricompense e punizioni e col suo carattere completamente ultraterreno operò dapprima nel senso di svalutare in generale il mondo: si formò ormai l'opposizione non soltanto al mondo pagano, ma al mondo in generale. Soltanto adesso sorge la pura antitesi fra mondo e al di là, e quindi l'inclinazione a dare la maggiore importanza alla salute ultraterrena e all'accumulamento di buone opere, che si potevano ammassare soprattutto nella forma più efficace, quella dell'ascesi. In tal modo precisamente l'escatologia fu quella che cominciò a favorire l'ascesi, assai più che non la speranza nel regno. Specialmente l'ascesi dell'Occidente e del primo medioevo ha motivazione meramente escatologico-eudemonistica [78]). Si conserva-

logia e della correlativa rigorosa separazione dal mondo. S. Agostino, *De civitate Dei*, XX, 9, 2,, identifica il regno millenario con la Chiesa, e ammette quindi ancora circa 600 anni; anche più tardi, nel 1000, si aspettò la fine del mondo.

[78]) Questa è l'abituale motivazione dell'ascesi nella Chiesa gallica e franca. V. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, I, 265, II, 766; Harnack, *Mönchtum*, 38.

rono di fronte al « mondo » lo stato d'animo e la tendenza fondamentale impartiti dal Vangelo; ma alla motivazione tratta dall'avvicinarsi del regno venne sostituita quella ascetica, e così si promosse nuovamente l'ascesi, del cui contrasto con la motivazione del Vangelo non si ebbe coscienza. Alle mitigazioni e agli adattamenti necessari provvedeva la doppia morale. Il secondo punto è la convinzione della maturità e immutabilità delle condizioni esistenti. Esse apparivano un sistema, di cui una parte condizioni l'altra, e che debba essere così o non possa essere affatto [79]). È l'abitudine al

---

[79]) Su ciò insiste con ragione specialmente l'OVERBECK, pagine 197-201. HARNACK, *Militia christiana*, 1905, p. 50 sg., ritiene che il predominio del pensiero escatologico abbia fatto della Chiesa « un principio quietistico e conservatore; dopo l'indebolimento di esso, e la contemporanea espansione nell'età degli Antonini, per cui la Chiesa in sostanza si trovò ad aver già raggiunto le condizioni del sec. IV, si afferma per la prima volta nella coscienza tutta l'antitesi con lo Stato, con l'ordine sociale, con la vita pubblica ecc. ». « Ora irruppe con tutta la sua forza il sentimento della responsabilità: — Come dobbiamo contenerci noi Cristiani col mondo che ci circonda, in cui siamo cresciuti contro nostra volontà, giacchè noi, attendendone presto la rovina, non abbiamo niente mutato in esso? ». Ma, come dimostra l'esposizione stessa che H. fa dei rapporti dei Cristiani col servizio militare, quella domanda poteva sorgere soltanto quando l'accedere a professioni dal punto di vista cristiano riprovevoli faceva sentire intensamente il contrasto, che trovò vigorosa espressione segnatamente nella letteratura. Ma si tratta sempre dell'allontanamento dal mondo, non della riforma della società; e infine si accettò di acconciarsi a tali cose come pertinenti al mondo e inseparabili dallo Stato. Scompaiono le opposizioni contro il servizio militare; e mentre ancora ORIGENE e TERTULLIANO lo avevano assolutamente vietato, la sinodo di Arles nel 314 comminava la scomunica contro i soldati disertori; del resto anche i due su ricordati, nonostante affermassero il mestiere sanguinoso dei soldati essere assolutamente anticristiano, vi si sarebbero adattati, se esso non avesse messo i Cristiani a contatto col culto degli imperatori e castrense. Qui abbiamo dunque la Chiesa non più escatologica ancor più quietistica e conservatrice dell'escatologia. Essa è tale a causa della sua concezione di massima del mondo e dello Stato, dalla quale a mano a mano che progredisce il suo avvicinamento allo Stato trae conseguenze sempre più conservatrici, mentre il radicalismo si rifugia nei monasteri. —

pensiero assoluto, che al pari della Chiesa fa considerare assoluto anche il « mondo ». Ma in ciò si manifesta anche la caratteristica sensazione che di se stessa ebbe l'antichità: che, cioè, con l'impero fosse giunta a compimento, che i suoi impulsi vitali e formativi fossero finiti e che nonostante i grandi mutamenti avvenuti nella sua struttura sociale, economica, giuridico-amministrativa, non potesse pensare per sè alcun altro avvenire all'infuori del perpetuarsi dello Stato degli imperatori e dei funzionari romani. Roma è eterna. Inoltre all'antichità, che conosce politica ed economia soltanto come parti integranti dell'etica o del diritto positivo,

---

Circa l'eternità di Roma, BIGELMAIR 177; CUMONT, *L'éternité des empereurs romains* (« Revue de l'hist. et de la littér. religieuse », 1896). LATTANZIO prega per Roma: « *Roma est civitas, quae adhuc sustentat omnia, precandusque nobis et adorandus est deus coeli, ne citius quam putamus tyrannus ille abominabilis veniat, qui tantum facinus moliatur et lumen illud effodiat* » (citazione presa dal Bigelmair, 81. Per BARNABA, IRENEO, IPPOLITO, l'impero è il quarto regno della visione di Daniele, e durerà fino al ritorno di Cristo: questa filosofia della storia si trasmette fino all'età della Riforma. Soltanto col ritorno di Cristo si dirà poi con COMMODIANO: *Luget in aeternum, qui se jactabat aeternum*, ibid. 87. Perfino l'accigliato Tertulliano, così nemico del mondo, non pensava diversamente: *Christianus nullius est hostis nedum Imperatoris, quem sciens a deo suo constitui necesse est, ut salvum velit cum toto Romano imperio, quod usque saeculum stabit, tandiu enim stabit*, ibid. 88. La durata dell'impero è altrettanto naturale anche per i grandi dottori del sec. IV, cfr. UHLHORN, 221 sg. Per S. AMBROGIO il preteso chiodo della croce, messo dall'imperatrice Elena nella corona, è « il buon chiodo, che tiene unito l'impero romano ». Neppure le calamità causate dai Germani fanno sorgere il pensiero della rovina del romanismo. « Mai trovò posto nella mente d'alcun Romano, oppure d'alcun Romano cristiano, il pensiero che i barbari avrebbero forse potuto metter fine all'impero romano e alla civiltà romana ». S. AGOSTINO, OROSIO, SALVIANO videro nelle calamità altrettante punizioni divine, che dovevano purificare ed emendare l'impero. Circa l'idea dell'eternità di Roma anche sotto l'impero dei Franchi, v. HAUCK, *Kirchengesch. Deutschlands*, 171, 231, passo di BEDA, p. 429: *Quamdiu stat Colisaeus, stat et Roma; Quando cadet Colisaeus, cadet et Roma; quando cadet Roma, cadet et mundus.*

manca qualsiasi attitudine a pensare sui problemi economici e sociali. Il terzo fatto è la crescente complessità della situazione economica e sociale dei membri della Chiesa. Le questioni relative alla proprietà e alla professione potevano risolversi con relativa facilità da un piccolo medio ceto, ma con l'accesso degli strati colti e possidenti, a cominciare dai secoli III e IV, dovettero diventare infinitamente più difficili. Ormai v'erano Cristiani che coprivano cariche pubbliche, servivano nell'esercito, praticavano il commercio, avevano bisogni di lusso, s'interessavano della scienza, erano mescolati a tutta l'attività dello Stato e della società; vi erano accaparratori, monopolisti, grandi proprietari di terre, ufficiali, impiegati, signori, dotti, artisti, tecnici. Regolare la vita di queste complesse masse secondo le norme della Chiesa era tanto più difficile, in quanto siffatte norme erano contenute in libri canonici, che derivavano da condizioni di vita infinitamente più semplici. Non dobbiamo dunque stupirci delle inconseguenze e dei sofismi. Finalmente non bisogna neppure dimenticare la mondanizzazione nel vero e cattivo significato della parola. Alla serietà dei genuini Cristiani antichi segue l'esteriorità dei Cristiani d'apparenza, che in sostanza rimangono quel ch'erano prima. Tuttavia qui possiamo far astrazione da costoro. La teoria e l'ideale hanno fatto loro assai minori concessioni che non la pratica.

Proprietà. — Ci si presenta anzitutto il problema della proprietà; problema oltremodo difficile per la Chiesa, che lo risolse solo con molte incertezze [80].

[80]) Raccolte di dati presso BRENTANO, *Wirtschaftliche Lehren;* HARNACK, *Missionsgeschichte,* 130 sg.; 253; UHLHORN, *Liebestätigkeit,* I, 120 - 128, 288 - 299; F. X. FUNK, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen,* II, 1899, « CLEMENTE ALESSANDRINO intorno alla famiglia e alla proprietà »,

Certamente devono in precedenza mettersi da parte tutte le affermazioni che si riferiscono alla derivazione della proprietà privata dal peccato e al comunismo imperante in paradiso, giacchè esse per ciò che riguarda il presente implicano precisamente la sottomissione all'ordine derivato dal peccato. Esse servono soltanto a dare stringente motivazione all'esigenza della benefi-

---

45-60. « Commercio e industria nell'antichità cristiana » 60-77. Dati molti copiosi ha J. SEIPEL, *Die wirtschaftsethische Lehren der Kirchenväter* (« Theol. Studien der Leo Gesellschaft », 18), Vienna 1907; e inoltre RATZINGER, *Die Volkswirtschaft in ihren sittlichen Grundlagen*, 1881; R. W. CARLYLE and A. J. CARLYLE, *A history of medieval political theory in the west*, I, 1903 (capitolo sulla teoria della proprietà, 132-146); GASS, *Gesch. der Ethik*, I, 94 sgg. e 223 sgg. Com'è noto, l'unico scritto dedicato direttamente a questo problema è quello di Clemente intitolato « Qual ricco può diventar beato ». È un'interpretazione allegorica della storia del giovane ricco, che non deve disfarsi dei beni, ma del sentimento ad essi aderente, e per il resto adoperare energicamente i beni a scopo di beneficenza. È lo scritto più favorevole alla ricchezza e inoltre più intelligibile sotto l'aspetto economico, per di più compenetrato di pietà fina e delicata. Per il presente i Cristiani hanno sempre respinto il comunismo. LATTANZIO così riprende PLATONE, per altro tanto vicino alla verità: « Già il comunismo della proprietà contradirebbe all'equità; ma il possesso comune delle donne e dei fanciulli spezzerebbe poi ogni vincolo; infine il rendere ad esse accessibili gli uffici dello Stato sarebbe la massima iattura ». BIGELMAIR, 89. Il Brentano, nel sostenere il carattere comunistico della teoria cristiana sulla proprietà trascura completamente il fatto che il comunismo si limita al primissimo periodo e che è rigorosamente conservata l'economia di famiglia. — Poco utile, per quanto possa far appello a recensioni favorevoli, è SOMERLAND, *Das Wirtschaftsprogramm der Kirche des Mittelalters*, 1903. In questo libro si attribuiscono solennemente ai Padri determinate teorie economiche, si assegna a ciascuno di essi un proprio sistema, e di queste pretese peculiarità si dà ogni volta una circostanziata motivazione desunta dalle condizioni ambientali. Per quanto la raccolta dei passi sia pregevole, la costruzione complessiva è priva di valore. Meritorio è soltanto il rilievo dato alle teorie relative al comunismo primitivo, svoltesi a cominciare dal sec. IV. Il S. le spiega come reazioni contro il dispotismo statale, contro l'asservimento della società e contro il sorgere di ricchezze monopolistiche, nonchè come effetto d'influssi platonici. La prima spiegazione è plausibile; invece della seconda però bisogna tener conto della legge di natura dello stoicismo, che cominciò ad essere accolta dagli apologeti in poi.

cenza, che deve restaurare almeno approssimativamente quella condizione primitiva. Ma non si pensa affatto ad abolire la proprietà privata, e la speciale condizione, che a questo riguardo si ha nei primi tempi, va spiegata con altri motivi. Anche i frequenti inviti a non considerar nulla come proprietà [81]), e l'affermazione della comunione dei beni, riaccostata a quella della luce e dell'aria come doni di Dio, sono anch'essi soltanto ammonimenti a un'intensa pratica della beneficenza. In questi casi anzi la proprietà privata è in se stessa presupposta. Il problema non è adunque quello della proprietà privata e dell'ordinamento economico su questa fondato, ma quello della misura e dell'estensione del dovere d'amore. Non vi è un problema economico della proprietà, ma soltanto problema etico-religioso, che oscilla tra il radicalismo dell'esigenza d'amore e i riguardi ai bisogni naturali della vita economica. È vero che in questa materia le cose erano molto semplici nelle piccole e povere comunità iniziali, dove la miseria e il bisogno sovrabbondavano, e la beneficenza doveva spontaneamente giungere fin dove le era possibile. Parimenti risultava di per sè il minimo d'esistenza richiesto per i singoli: quando avete nutrimento e vestimento, siate sodisfatti, I Tim. 6, 7. I pochi benestanti erano sovraccaricati di cure e di sacrifici per la comunità, come risulta dalle lettere di Paolo. Ma le cose divennero più difficili a mano a mano che le comunità s'ingrandirono e si differenziarono economicamente. Sorse ora il problema « dei ricchi ». Di fronte ad essi venne messo astrattamente in rilievo il radicale comandamento d'amore di Gesù, le sue prescrizioni circa l'opera missionaria vennero dogmatizzate in regole, si mise a fondamento la storia del giovine ricco. Con la motivazione

[81]) Frase derivante dagli *Acta Apost.* 4, 32 (racconto della comunione dei beni), e quindi frequentemente ripetuta.

dell'amore s'intrecciò la motivazione ascetica; e la grossolana degradazione della morale evangelica in morale delle buone opere esaltò ogni singolo atto di sacrificio. Diventa ormai esigenza fondamentale quella della rinuncia alla proprietà, sia che la si fondi sul precetto dell'amore, per cui nessuno può possedere egli medesimo alcunchè fino a tanto che vi sono altri che languiscono, sia che prevalga il pensiero ascetico, secondo cui il compiacersi della proprietà è compiacersi di sè e del mondo e ostacola l'amor di Dio, sia che si accentui il potere di cancellare i peccati insito nell'elemosina [82]). È vero che la proprietà privata non è con ciò toccata, ma la si riduce al minimo d'esistenza indispensabile; il superfluo deve donarsi. Proprietà e beni terreni, lo mettono bene in rilievo i Padri, provengono da Dio; ma essi originariamente sono stati destinati a tutti e son caduti nell'odierna oppressiva differenza soltanto per colpa del peccato e dell'avidità. A ciò devono possibilmente mettere riparo l'amore e il sacrificio [83]). Ma a ciò si oppongono ovvie difficoltà. Secondo le diverse condizioni di vita diverso è il minimo d'esistenza riconosciuto; Clemente inclina perfino ad ammettere un certo lusso, che osservi tuttavia i limiti della vita conforme a natura, mentre Tertulliano non ne vuole affatto sapere [84]). Inoltre si vide molto bene che con i soli doni non si concludeva gran che, che così non si faceva se non

---

[82]) V. S. Seipel, 195-244. Sul potere di cancellare i peccati, che però richiedeva sempre anche la partecipazione del sentimento e si limitava soltanto ai piccoli peccati quotidiani, v. Seipel, 219-229.

[83]) Seipel, 53-55. Per il presente quindi può valere soltanto, come derivante da Dio, il guadagno fatto onestamente e legalmente; da questo punto di vista deriva anche quella critica delle professioni, di cui ci occuperemo in seguito.

[84]) Intorno al lusso v. i particolari, interessanti la storia della civiltà, presso il Bigelmair, 231-244. A seconda della classe sociale le concessioni erano molto diverse, ma in complesso si ammetteva una non indifferente per quanto semplice

impoverire i ricchi senza tuttavia giovare agli altri, che la proprietà non è soltanto un mezzo di consumo, sibbene anche un mezzo di produzione che assicura il sostentamento a molti altri, che appunto l'esercizio della beneficenza presuppone l'esistenza della proprietà privata, che il donare alla ventura produce orgoglio e tendenza a giudicare da sè in chi fa il dono, accattonaggio in chi lo riceve, che il fatto propriamente decisivo è il sentimento d'amore e l'interna indipendenza dalla proprietà, e che col semplice donare nè s'acquistano nè si esercitano queste forze. Siffatte considerazioni si fanno sempre più strada a mano a mano che le comunità s'ingrandiscono e che si inseriscono nella generale compagine economica. Ma d'altra parte si sentiva anche con uguale intensità che così il radicalismo del precetto d'amore, indirizzante la vita a quella sola cosa ch'è necessaria, veniva infranto ed escluso mediante compromessi e relativismi, e che in particolare veniva in tal modo colpito nel punto più decisivo ed attivo il crescente spirito ascetico. E così a questi compromessi si contrappone un aspro radicalismo, il quale tanto più si fonda su motivazione meramente ascetica, quanto meno si poteva pensare, in una grande società, a sopprimere effettivamente ogni miseria con le sole donazioni di carità. Il monachismo giunge sino ad istituire un'effettiva proprietà comune, e ai laici si predica con crescente

---

comodità, che getta luce sul « minimo d'esistenza » e sulla proprietà privata, a non parlare del fatto che il tono degli ammonimenti mostra quanto poco spontaneamente si desse loro ascolto. Quanto sia naturale e ovvio il possedere lo dimostra tra l'altro la circostanza che lo stesso TERTULLIANO, pur così rigorista, sconsiglia i matrimoni misti di cristiane con pagani, affinchè non avvenga che il marito con la minaccia della denuncia possa indurre la moglie a rinunziare al proprio patrimonio, Bigelmair, 251. Semprechè si osservano in pratica le particolarità della vita, si scorge che la proprietà privata è assolutamente padrona, ed è considerata cosa naturale ed ovvia; soltanto nella retorica dell'amore essa è fortemente abbassata.

energia almeno l'obbligo di donare. I grandi dottori del sec. IV sottostanno tutti all'influsso di quest'ideale monastico, ma possono trattare con mitezza anche i laici, che obbediscono alle esigenze della vita naturale. Ne risulta così una doppia soluzione: da un lato l'etica di compromesso della misura relativa, che riconosce la proprietà privata e anche la « ricchezza », vede in essa un mezzo di prosperità sociale ed esige soltanto la cessione del superfluo e l'interno distacco spirituale dal godimento del possesso. Ciò significa che i proprietari debbono limitarsi a quel che rende possibile l'esistenza e apprestare i mezzi per la beneficenza. In conclusione, per ciò che riguarda la proprietà la situazione esteriore e reale dei Cristiani è quella stessa dei non cristiani. Anche la Chiesa acquista patrimoni di terreni, schiavi, denaro, prestazioni in natura, e sottentra così nel diritto patrimoniale e nei privilegi patrimoniali degli antichi templi. Di fronte a questo stato di cose, i Padri si limitano a mettere in rilievo il diverso sentimento interno dei Cristiani verso la proprietà e il dovere di considerarla come dono affidato da Dio a scopo di beneficenza. Soprattutto essi, di fronte a una società fondata sul censo e sulla differenza di patrimonio, proclamano la vera « ricchezza », la sola capace di classificare effettivamente gli uomini, cioè la ricchezza di virtù e di pietà, l'indipendenza della vera graduazione dalle differenze sociali di censo, che determinano nelle città l'accesso ai consigli civici, l'appartenenza alle famiglie senatoriali e capaci di coprire cariche pubbliche. In questo campo i Cristiani poi fanno proprie anche le parole d'ordine dello stoicismo. Che questo « avere la proprietà, come se non la si avesse » potesse facilmente condurre anche all' « avere il cristianesimo, come se non lo si avesse », è facile intendere. Tanto più vigorosamente si proclama quindi l'altra soluzione, il mo-

nachismo. Qui la difficoltà è eliminata mediante il progresso fino alla radicale soppressione della proprietà, ma il movente non è più l'amore, sibbene l'ascesi, tuttavia nell'amore per la comunità monastica e nella preghiera per chi è nel mondo l'amore conserva i suoi diritti. Il principio della doppia morale, grazie al quale la Chiesa trovò in generale la via di sottrarsi al problema del rapporto tra il mondo e la morale evangelica, fu la via d'uscita anche nella questione della proprietà.

Lavoro. — Accanto al problema della proprietà che, come deve continuamente mettersi in rilievo, viene considerata essenzialmente come mezzo di consumo, ne sorge un altro, quello della produzione della proprietà. L'inevitabile proprietà privata, indispensabile per la propria esistenza e per la beneficenza, trae origine dal lavoro, che in quest'età è essenzialmente lavoro manuale [85]). Quindi fin da principio il lavoro per entrambi i motivi viene raccomandato. Esso inoltre viene pregiato come mezzo d'educazione alla sobrietà e alla laboriosità,

[85]) Intorno ai rapporti tra cristianesimo e lavoro v. HARNACK, *Mission*, 1, 134, 156; UHLHORN, *Liebestätigkeit*, I, 76-79, 129-131; SEIPEL, 123-133; SIMON WEBER, *Evangelium und Arbeit*, Friburgo, 1898; Ed. MEYER, *Sklaverei*, 37; OVERBECK, 226. Esempi da TERTULLIANO presso FUNK, II, 66, da CRISOSTOMO presso BRENTANO 157, da S. AGOSTINO presso FUNK, II, 70. Intorno alla « nobilitazione » del lavoro l'Uhlhorn non sa dire che questo: « Del lavoro si parla poco, singolarmente poco dagli antichi Padri. Dove però se ne parla, s e n t i a m o i m m e d i a t a m e n t e ch'esso è apprezzato in ben altra guisa che nel mondo pagano... Ma alla convinzione della profonda dignità morale del lavoro, al concetto della vocazione professionale, del legame tra la vocazione terrestre e la vocazione celeste, la Chiesa non era ancor pervenuta.... Mai sono affermati il dovere universale del lavoro, l'importanza del lavoro professionale per l'attuazione della vita cristiana e per l'avviamento al regno di Dio. Quindi le costituzioni apostoliche, a proposito dei ricchi che non hanno bisogno di lavorare per sostentarsi, non sanno dir altro se non che debbono visitare i fedeli e tenere con essi discorsi edificanti ». Ciò però non vuol dir altro, se non che la posteriore etica luterana del lavoro e della professione fu ignota alla Chiesa antica. E fu ignota, perchè deriva da un diverso spirito.

e come atto a tener lontani gli elementi dubbi. Coloro che si sottraggono al lavoro si respingono, ai disoccupati si procura lavoro. Inoltre esso serve all'ascesi e alla disciplina corporale, e in questo senso lo inculca rigorosamente l'etica monastica; del resto questo è un tema prediletto anche per i Padri della Chiesa. D'altronde però anche il lavoro è considerato effetto del peccato originale e punizione del peccato. Non si deve cercare qui l'amore al lavoro e al suo prodotto: esso infatti implica un apprezzamento del mondo più positivo di quanto non fosse proprio agli antichi Cristiani, e non può pensarsi senza il godimento della proprietà [86]). Non si deve adunque esagerare neppure la « nobilitazione del lavoro dovuta al cristianesimo ». Che il lavoro fosse apprezzato, è naturale già per il solo fatto che i Cristiani appartenevano agli strati inferiori, nei quali le aristocratiche parole di Aristotele sui lavoratori manuali trovarono sempre così scarsa eco, come oggi negli strati inferiori le opinioni della vecchia nobiltà sul lavoro e il commercio: del resto già i Cinici avevano proclamato la dignità del lavoro. Al punto di vista artigianesco dei primi Cristiani, per il quale il lavoro è cosa che s'intende da sè, seguì più tardi, presso i Cristiani delle classi colte, l'esigenza di non disprezzare il lavoro e il dovere d'amore verso le classi lavoratrici. Qui si fa sempre strada l'antico ideale politico della *polis*, secondo cui l'uomo rispettabile vive della rendita delle sue terre o dei suoi affari e ha molto tempo libero. Ad ogni modo è certo che i Cristiani hanno reso più intenso il dovere del lavoro. « Chi non lavora, non deve mangiare »: ciò vale nel modo più rigoroso. A ciò costringeva già la necessità di difendersi

---

[86]) V. tuttavia il favorevole apprezzamento delle arti presso ORIGENE, SEIPEL, 159: ma qui è facile riconoscere che parla la cultura greca.

dall'accattonaggio e dall'abuso; chi non voleva lavorare, perdeva ogni diritto all'assistenza. Anche dai monaci, fossero pure capitalisti o grandi proprietari, si esigeva che lavorassero. Anche in questo campo il vero ideale del lavoro fu realizzato soltanto dai monaci. È caratteristica a questo proposito un'affermazione di S. Agostino, che dai monaci provenienti dal ceto dei contadini e degli operai esige lavoro con questa motivazione: se perfino un senatore o un grande proprietario, non avvezzi al lavoro, entrati nel chiostro debbono lavorare, a più forte ragione ciò s'intende per un contadino o un operaio che vi è assuefatto. Soprattutto non bisogna dimenticare che nell'antichità le concezioni economiche erano in generale pochissimo svolte, e che nei Cristiani erano del tutto infantili. A certi Cristiani rimasti spostati e privi di mezzi di guadagno Tertulliano risponde che la fame non deve incuter terrore in chi è pronto ad affrontare con Cristo la morte. Contro il pericolo che la distribuzione del patrimonio in elemosine possa rovinare la famiglia e i figli, Cipriano adduce che Dio sarà il miglior avvocato e tutore dei figli; e questo diventerà poi uno dei temi fissi della morale cristiana. Egli inoltre fa derivare le strettezze economiche dall'eccesso della popolazione ed esalta come rimedio la verginità: per la gioventù del mondo fu bensì valido il precetto della creazione, il moltiplicarsi, ma per la vecchiaia del mondo il precetto evangelico è il celibato. S. Agostino per confortare un mercante, che non crede di poter esercitare con profitto la sua professione seguendo massime rigorosamente morali, gli dice che Dio, che già lo ha nutrito quando commetteva ingiustizie, tanto più provvederà a nutrirlo se opererà rettamente. La obiezione che se a Costantinopoli si mettessero insieme comunisticamente tutti i patrimoni, consu-

mati che fossero non resterebbe più nulla, è da Cipriano ribattuta coll'accennare alla provvidenza divina, che non mancherebbe di portare aiuto. Da uomini come questi non si può richiedere alcun profondo pensiero economico. Tutta la moderna economia politica, tutto l'orgoglio moderno del dominio tecnico ed economico sul mondo, sarebbero stati loro altrettanto incomprensibili, quanto la preoccupazione di crisi economiche e sociali. Essi vivono in un altro mondo. Tuttavia questa infantilità della teoria non significa affatto — e ciò vale per tutta l'antichità — ignoranza della pratica. La Chiesa, che acquista un poderoso patrimonio di capitali, di schiavi, di terreni, i cui vescovi in veste di grandi proprietari terrieri finiscono con l'avere anche una parte politica, il cui aiuto è richiesto dallo Stato, non più capace di assolvere i suoi compiti, per la polizia, per l'assistenza ai poveri, per la vigilanza sulla popolazione, spiega praticamente una grandissima capacità economica. Senonchè questa non influì, o influì solo affatto incidentalmente, sulla teoria.

Professioni e classi sociali. — Non deve per conseguenza farci meraviglia che la ripartizione delle professioni e delle classi sociali [87]), quale risulta dal lavoro e dalla proprietà, non abbia mai attratto l'attenzione e la critica dei Cristiani [88]). Essi anche in questo campo si limi-

[87]) La parola tedesca *Stand* non ha esatto riscontro in italiano, giacchè designa una condizione di cose che in Italia non esistè mai, o non esisteva più quando si formò la lingua italiana. Essa indica quell'ordinamento caratteristico del medioevo feudale, in cui le singole attività e condizioni economico-sociali spettano ereditariamente a gruppi chiusi e immutabili. A seconda della convenienza col contesto, tradurremo, come qui, *classe sociale*, oppure *ordine, casta*. — G. S.

[88]) Su questo punto v. HARNACK, *Missionsgeschichte*, I, 251-261; idem, *Militia christiana;* SEIPEL, 141-161; BIGELMAIR. Quest'ultimo accuratissimo lavoro contiene una grandissima quan-

tarono ad accettare la ripartizione e giustapposizione delle professioni, del lavoro, delle classi, quali erano date con lo Stato, e che del resto nell'età anteriore a Diocleziano furono molto variabili, ancora soggette fortemente alla libera concorrenza, e solo a poco a poco regolate dalla politica sociale degli imperatori. Come abbiamo già rilevato, nell'età della pace imperiale, soffocato il capitalismo antico dal regime burocratico, ristrettosi il mercato degli schiavi, sorta una piccola borghesia dal miscuglio di schiavi, liberti, liberi, non s'ebbero in sostanza grandi moti sociali nè correlativa critica ricostruttrice delle condizioni della società: e soltanto per ciò fu possibile il sorgere di un moto essenzialmente caritatevole e non sociale, quale fu precisamente il cristianesimo. I Cristiani sopprimono le differenze nella loro particolare cerchia e nei riguardi religiosi, ma le lasciano sussistere in tutto il resto. Orbene, a questo riguardo il fatto principale è che la Chiesa antica conosce naturalmente varie occupazioni d'affari, vari modi di guadagnarsi la vita, varie distinzioni di classe, ma non possiede il concetto della «professione», quale si ebbe nel primo medioevo, e poi nel protestantesimo. La ragione di ciò è abbastanza manifesta. Da un lato ad un'etica, che prende

tità di dati ed è molto istruttivo. Intorno alla distribuzione delle classi e delle professioni nell'età imperiale v. Seipel, 1-48, che riproduce essenzialmente il MARQUARDT, *Die römische Staatsverwaltung* e *Das Privatleben der Römer* (« Handbuch der römischen Altertümer » 2ª ed.). Intorno al carattere generale della società antica e alle sue differenze dalla società germanico-medioevale v. l'ampio articolo di MAX WEBER, *Agrargeschichte* (Altertum), 2ª ed., nel *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, 3ª ed., specialmente p. 67, al quale ne seguirà uno altrettanto importante sul colonato. Intorno all'origine del concetto di vocazione professionale vedi le considerazioni dello stesso autore in *Prot. Ethik* ecc. (« Archiv » XX, p. 35-40). Molti passi di Padri, sui quali si fonda il giudizio espresso nel testo, sono riferiti dal SOMERLAD, il quale a ragione mette in rilievo le peculiarità delle teorie sociali del sec. IV, ma misconosce che in esse si ha lo svolgimento della teoria stoica sulla legge di natura.

sempre le mosse dall'uguaglianza originaria, attribuisce la introduzione delle differenze essenzialmente al peccato, e considera la divisione del lavoro tutt'al più come un'ordinazione divina opportunamente commisurata allo stato di peccato, manca la spinta all'apprezzamento positivo delle professioni, dopochè esso da principio, nel periodo piccolo-borghese della Chiesa, era stato reso impossibile dall'aspettazione escatologica e dall'orientamento verso l'al di là. Il sentimento giudaico del mestiere, il positivismo volontaristico del governo divino del mondo, la predestinazione, avevano da principio messo in forte rilievo, accanto all'ultima uguaglianza, anche la disuguaglianza esteriore, e dato a un tempo gran valore al lavoro. Ma poi, nel farsi strada in contrasto col mondo, l'uguaglianza religiosa, in quanto essenziale punto di attrazione della dottrina cristiana, passò sempre più in prima linea, si fuse con l'ideale razionale stoico, e affermò risolutamente l'uguaglianza, almeno per lo stato primordiale. Ma così restavano svalutate per il presente, se non anche annullate, tutte le differenze professionali. D'altra parte però la società dell'impero non offriva neppur essa il sostrato per questo concetto, come lo dettero più tardi la società feudale del medioevo e poi specialmente gli industriosi Comuni organizzati in unità politica ed economica. La società dell'impero — eccettuati i distretti di civiltà fluviale dell'Egitto e della Mesopomia — si fonda sulla città ordinata democraticamente, sull'uguale diritto civico di tutti, su una relativa per quanto sempre più attenuata libertà e scioltezza di attività economica, sulle differenze di patrimonio e di censo, che determinano l'appartenenza alla strato superiore, sull'addossamento del lavoro industriale agli strati inferiori, sugli schiavi e liberti soggetti al patronato, che non pervengono, come i cor-

rispondenti lavoratori medioevali, a darsi un'organizzazione urbana autonoma, ma, nella città fedelmente attaccata all'antico « ideale del non cercare interessi e del viver di rendita », rimangono strato inferiore; e soprattutto si fonda sul carattere universalmente dominante della civiltà in quanto civiltà costiera, che come centri d'organizzazione ha prodotto le città edificate a scopi militari e commerciali, mentre la civiltà continentale del medioevo dette origine a una civiltà agraria e poi anche industriale molto più intensamente e riccamente differenziata, con solide articolazioni. Cosicchè anche da parte della società manca ogni impulso alla formazione del pensiero di un saldo e in sè articolato sistema di professioni e di divisione del lavoro. Questo stato di cose si rispecchia in tutto l'atteggiamento dei dottori della Chiesa sino a Costantino: essi infatti considerano sempre le condizioni sociali con perfetta indifferenza come sorte e destino, e si limitano a criticarle, senza però ricostruirle mai con interessamento positivo. Vero è che proprio in questo campo la società antica, a cominciare dai secoli III e IV, per effetto della lenta ricaduta nell'economia naturale, dell'apparire di condizioni di vita continentale, della diminuzione del denaro, e della serie di regolamenti statali, che tentarono di ovviare a queste difficoltà, mise capo a saldi collegamenti, all'ereditarietà degli uffici militari e civili, alla formazione coattiva di corporazioni nelle industrie alimentari, a svariate analogie col feudalismo. Probabilmente si deve appunto all'influenza esercitata da quest'evoluzione, se nei Padri del sec. IV traluce in varia guisa il pensiero di una membratura sociale necessaria e completantesi con reciprocità. Ma in essi questo pensiero è costantemente più che annullato dal ritorno all'uguaglianza originaria e alla restaurazione di essa mediante l'amore e il

sacrificio, e, se questo non si può fare nel mondo, nell'associazione monastica. La crescente importanza del monachismo risponde esattamente all'impossibilità di dominare col concetto di una « vocazione professionale » ordinata da Dio e volta al conseguimento dei valori religiosi della vita questo mondo, del resto pieno di difficoltà e di contrasti, non sulla via del progresso ma sofferente sotto la pressione del regresso. Viceversa vedremo che al medioevo l'inquadramento del monachismo, di questa materia esplosiva atta a far saltare tutti i sistemi sociali, riesce solo in quanto esso lo inserisce nelle necessarie professioni della società cristiana, legate all'idoneità di chi le esercita. Dal rendersi conto di questa circostanza dipende in gran parte la possibilità di capire la differenza tra la cristianità antica e la medioevale e moderna.

Sotto l'influsso dell'orientamento escatologico e dell'atteggiamento paolino-conservatore si ripete continuamente che il cristiano resti nella condizione sociale, cui egli è stato chiamato (I Cor. 7, 20) e in essa pratichi le virtù cristiane. Perciò i Cristiani partecipano senz'altro alle condizioni generali di lavoro e di vita e si astengono solo dalle professioni per loro impossibili; perciò ancora ai Cristiani diventati privi di posto e di occupazione provvede la comunità. Vero è che dato il rigorismo del periodo più antico le suaccennate esclusioni penetravano a fondo nella vita. Erano esclusi tutti gli uffici e professioni, che mettevano in relazione col culto degli idoli e degli imperatori, che importavano spargimento di sangue e sentenze capitali, o avevano rapporto con immoralità pagane. Con ciò erano esclusi tutti gli uffici al servizio dello Stato e dei Comuni, tutti i posti di giudice e di ufficiale, anzi in sostanza anche lo stesso servizio militare. Restava proibita anche qualsiasi partecipazione a spettacoli, all'arte, alla retorica. È

vero che data la composizione primitiva delle comunità ciò non portava molto gravi conseguenze pratiche: molto più profonde erano quelle che derivavano dall'esclusione di ogni attività tecnica, di ogni lavoro artistico o manuale che si collegasse con gli emblemi o con l'esercizio del culto pagano. « I falegnami, gli stuccatori, i tornitori, i muratori, gli indoratori, i pittori, i bronzisti, gli incisori, non debbono assolutamente lavorare per cosa alcuna che serva al culto dei templi nè prender parte alcuna ai lavori ch'esso richiede ». Si aggiunga il commercio di carni, fiori e altre cose adoperabili nel culto pagano. Si dà l'ostracismo ai magi e agli astrologi. Il cristiano non può essere neppure maestro di scuola o insegnante superiore, dacchè anche quest'attività mette a contatto con l'idolatria nell'interpretazione dei testi ecc. Uguale riprovazione colpisce il lavoro artistico, che ha sempre rapporto con le immagini delle divinità. Gli effetti sociali di tutto questo sono abbastanza considerevoli. I Cristiani si vantano di quest'opposizione e attribuiscono alla loro potenza la paralisi della vita economica. I pagani scorgono il pericolo; il celebre resoconto di Plinio mette in rilievo la desolazione economica, e Celso rimprovera che con tali princìpi l'imperatore sarebbe rimasto senza esercito nè funzionari e l'impero sarebbe andato in rovina. Molto caratteristico è ciò che a questo proposito risponde Origene: — « Se tutti i Romani accettassero la nostra fede, essi conseguirebbero la vittoria sui nemici con pianti e preghiere, o meglio non dovrebbero più combattere affatto alcun nemico, perchè li difenderebbe la potenza divina ». « Non vi è alcuno che meglio di noi combatta per il sovrano. È vero che noi non si va con lui in campo, neanche quando egli lo richiede, ma si combatte per lui per formare un nostro proprio esercito, l'esercito della pietà, mediante le nostre preghiere a Dio ». « Una volta

che tutti gli uomini saranno diventati cristiani, anche i barbari saranno inclini alla pace ». Date tali premesse, è esclusa ogni considerazione di possibilità sociali, ogni pensiero che la critica cristiana della società potesse significare anche il desiderio di riformarla organicamente. Che la società continui a rimaner salda, ci penserà Dio. Basta amputare le professioni proibite; il resto rimarrà in piedi, e i Cristiani, con queste esigenze e con le loro opere, sono già fin d'ora l'anima del mondo, come si afferma nella lettera a Diognete. L'estensore di essa soggiunge in modo caratteristico « che i Cristiani non si distinguono dai loro concittadini pagani per via delle condizioni in cui vivono, ma perchè pur nelle condizioni comuni conducono una vita diversa dagli altri. Per loro è indifferente vivere in una città greca o barbara: essi lo considerano come sorte destinata loro da Dio. Per ciò che riguarda il vestiario, il nutrimento e tutte le altre particolarità della vita, fanno come tutti gli altri che sono attorno a loro ». Non si parla qui di « vocazione professionale », ma di « sorte » destinata a ciascuno. Quello che importa è il « mirabile e universalmente noto sistema di « politia » dei Cristiani » [89]).

La situazione diventò più difficile a cominciare dal sec. III, quando divennero numerosi i Cristiani delle classi e delle professioni superiori, nell'esercito e nella burocrazia. Allora in molti punti divampò la protesta contro la partecipazione a siffatte attività; d'altra parte non mancano però sforzi di conciliazione e d'appianamento, derivanti dalla visione della neces-

---

[89]) ad Diognetum 5, 4: Κατοικοῦντες δε πόλεις Ἑλληνίδας τε καὶ βαρβάρους. ὡς ἕκαστος ἐκληρώθη, καὶ τοῖς ἐγχωρίοις ἔθεσιν ἀκολουθοῦντες ἐν τῇ ἐστῆτι καὶ διαίτῃ καὶ τῷ λοιπῷ βιῷ θαυμαστὴν καὶ ὁμολογουμένως παράδοξον ἐνδείκνυνται τὴν κατάστασιν τῆς ἑαυτῶν πολιτείας.

sità di queste professioni per il sistema sociale, e propugnanti quindi la permanenza anche in esse. Praticamente v'era una quantità di mezzi di attenuazione e d'elusione, e anche molta connivenza da parte delle autorità superiori, che risparmiavano o facilitavano ai Cristiani la partecipazione al culto. Nelle province vi erano flamini cristiani degli imperatori, ai quali riusciva di sottrarsi alle vere e proprie cerimonie del relativo culto e tuttavia godere i vantaggi sociali della loro posizione. Ma tali difficoltà appartengono soltanto al periodo intermedio tra il rinvigorimento della Chiesa e il suo riconoscimento da parte dello Stato, e scompaiono con quest'ultimo. Ormai cessava per i Cristiani ogni contatto col paganesimo, e tutti gli uffici pubblici divennero perciò accessibili [90]). Poichè ormai si poteva doppiamente affermare l'interno nesso di queste professioni con la conservazione dell'ordine statale, della *pax terrena*, e poichè erano scomparsi gli ostacoli esteriori prima connessi con la macchia della partecipazione al culto idolatra, venne pienamente permesso di far parte dell'esercito, della burocrazia, della vita economica generale. Ma adesso meno che mai si fa parola di riforma sociale. Rimangono ancora esclusi soltanto gli spettacoli feroci, il teatro immorale e il lavoro artistico pagano, e l'esclusione è imposta anche dalla legislazione; si ottengono provvedimenti severi anche relativamente all'esposizione dei fanciulli, al matrimonio, ai peccati carnali. Ma in complesso il sistema è considerato come ovvio e naturale, o meglio è lasciato alla cura

---

[90]) Harnack, *Militia*, 71 sg.; Bigelmair, 171; Lattanzio dichiara ancora vietato ai Cristiani l'ufficio di giudice a motivo dei giudizi capitali. Bigelmair 123. Non so dire quando questa difficoltà sia scomparsa. Però v. Ziegler, *Gesch. d. christl. Ethik*, p. 233. Certo è che nella contesa donatistica è la Chiesa stessa che chiede contro gli eretici la pena di morte. Gass, I, 228. Lo stesso si dica del giuramento.

dello Stato, cui spetta tenerlo in ordine. La Chiesa, finchè era stata nemica dello Stato, non aveva conosciuto nè promosso alcuna riforma sociale, perchè in generale si era astenuta dal mondo destinato a perire e aveva partecipato soltanto a quel ch'era compatibile col punto di vista cristiano; diventata Chiesa di Stato, tanto meno vi pensò, perchè i motivi della riserva erano in gran parte caduti e il sistema esistente dell'impero le pareva altrettanto immutabile quanto pareva al mondo. La mondanizzazione è in pieno corso: ma sarebbe erroneo intenderla nel senso del semplice introdursi nel mondo, del fondersi con esso. Naturalmente in pratica avveniva in massima parte per l'appunto questo; ma per i Cristiani sul serio e per i dottori il mondo, con la sua proprietà, il suo lavoro, la sua coercizione, la sua violenza, il suo diritto, rimaneva sempre una conseguenza del peccato. Il cristiano nel prender parte al mondo non fa che sottomettersi alle conseguenze del peccato e resta in quella posizione dell'ordine mondano, alla quale è stato chiamato. La questione è sempre quella: se siano lecite oppur no le specie di professioni e d'occupazioni ormai esistenti, o se ci si deve limitare a una certa misura e a un certo genere di lavoro. Invece le professioni di per se stesse non diventano quasi mai oggetto di apprezzamento positivo nè di interno riferimento ai valori religiosi. La Chiesa interiormente resta sempre staccata dal mondo e per quanto può cancella entro i limiti del suo potere con l'amore e la beneficenza le conseguenze del peccato; e quanto più difficile diventa tal compito per una Chiesa che a poco a poco viene a coincidere col mondo, tanto maggior credito acquista il monachismo, nel quale soltanto era ancor possibile correggere con tutto il rigore le massime del mondo. È ben lontano il pensiero di una civiltà cristiana, di un ordinamento che compenetri, conformi e

rinnovi la vita complessiva, e perciò appunto anche il pensiero di una riforma sociale fondata sulla Chiesa e da essa promossa. I motivi di ciò stanno però non soltanto nel modo di pensare della Chiesa, ma anche nella stessa vita complessiva. In questo campo gli imperatori, da Diocleziano in poi, fecero quel che potevano: ma in sostanza non poterono far altro che conservare. La crescente rarefazione dell'economia monetaria, pur così indispensabile allo Stato, il sempre più intenso ritorno all'economia naturale, nonchè le molte calamità e catastrofi, non permisero in complesso di pensare ad altro che alla conservazione. La politica sociale della Chiesa consistè precisamente nell'aiutare lo Stato in questo compito, mettendo a sua disposizione il proprio apparato. Anche se essa avesse voluto, non avrebbe potuto far altro. Inoltre gli antichi costumi si perpetuavano con tenacia straordinaria, come dimostra il fatto che alla Chiesa non venne fatto neppure di abolire durevolmente il libero scioglimento dei matrimoni (fatto senza giudizio di tribunale, per solo accordo delle parti). E così la Chiesa nel suo atteggiamento verso le stratificazioni sociali ed economiche restò divisa tra la sottomissione alle condizioni create dal peccato e l'ideale d'amore comunistico-monastico. Solo occasionalmente vediamo comparire pensieri, che poi signoreggeranno il tardo medioevo: che cioè la scambievole integrazione delle professioni e dei gruppi di lavoro sia voluta da Dio e sia quindi da riguardare come normale ordinamento divino. Senonchè lo stesso Crisostomo, che manifesta questo pensiero, vorrebbe d'altra parte trasformare Costantinopoli e Antiochia in due comunità comunistiche di beneficenza imitanti la vita dei chiostri: vero è che si affretta a tranquillizzare i suoi uditori ricchi osservando che allo stato delle

cose ciò non è attuabile [91]). In lui e in quasi tutti gli altri Padri della Chiesa attraverso la visione realistica della situazione mondiale erompe sempre di bel nuovo l'idea stoico-cristiana dell'uguaglianza originaria.

Il commercio in particolare. — Tra le funzioni della vita sociale un punto particolarmente difficile è quello del commercio [92]). I Cristiani, vivendo in condizioni prevalentemente urbane, cioè di economia monetaria, non potevano pensare ad abolire il commercio. Quindi in complesso lo riconobbero; perfino i monasteri trafficarono i loro prodotti, e ancora nel IV sec. certi chierici vivevano di affari commerciali; più tardi si praticò il commercio coi beni della Chiesa, e anzi esso godette anche privilegi tributari. Ma d'altra parte il

---

[91]) O. Seipel, 107-131, sistema delle professioni fondato sull'ineguaglianza e sulla necessità dell'integrazione. Passi somiglianti di Basilio presso Somerlad, 131 sg., Teodoreto, 167 sg. Del resto i passi che il Somerlad raccoglie da Basilio, Crisostomo, Ambrogio, Agostino mostrano che nello sfondo v'era sempre il pensiero dell'uguaglianza originaria e il riferimento delle differenze di proprietà al peccato, che quindi l'ideale è il monastico comunismo d'amore, ma che tuttavia si ha piena coscienza di non poterlo attuare, data la vita reale e i suoi fondamenti giuridici. Sicchè l'ideale della « perfezione » non è un'unione comunistica di produzione, sibbene la povertà, che dà via tutto e in compenso si mette al servizio di tutti con opere ecclesiastiche e monastiche. E così gli esperimenti comunistici di S. Agostino divennero l'ideale per la vita di povertà dei chierici e per la ricca beneficenza che permetteva di sopportare le condizioni generali. Ma questo non è terreno favorevole all'idea della professione.

[92]) Brentano, *Wirtschaftl. Lehren;* Funk, *Kirchengesch. Abh.*, II, 60 sgg., « Interesse ed usura nell'antichità cristiana » (« *Theol. Quartalschrift* », 1875); *Zins und Wucher*, 1868; Seipel, 162-182; Ratzinger, *Volkswirtschaft*, 222-269; Endemann, *Die nationalökonomischen Grundsätze der kanonistischen Lehre* (« Jahrb. f. Nationalökonomie und Statistik », 1863); Bigelmair, 306-321. L'argomento è stato spesso trattato; mi limito dunque qui a rilevare i punti fondamentali di principio. Il Brentano anche qui soggiace troppo all'influsso di autori animati da sentimento monastico. V. inoltre Max Weber, *Agrargeschichte* (Altertum). p. 120.

commercio venne circondato di solide cautele. Infatti, in quanto esso presuppone il compiacimento del possedere e del guadagnare, era sospetto al sentimento ascetico, come quello che prendeva agli uni quel che dava agli altri, e che arrichiva se stesso coi beni altrui. L'inclinazione ai monopoli, alle incette, ai prestiti, all'usura, inseparabile dal grande affarismo, il calcolo e lo sfruttamento della congiuntura, e le svariate tendenze all'inganno e alla disonestà, non facevano che aumentare gli scrupoli morali. Perciò nella teoria teologica il commercio fu considerato forma d'attività economica inferiore all'agricoltura e al mestiere, e venne circondato di regole precauzionali, per modo che nel prezzo si potesse esigere solo il costo di produzione con l'aggiunta del guadagno necessario all'esistenza. Se poi si svolse da questo stato di cose, in connessione con la fissazione di tasse e di prezzi iniziatasi da Diocleziano in poi, la dottrina di un prezzo giusto oggettivamente stabilito, sembra che a ciò abbia concorso meno la teoria che la condizione pratica delle cose. Ai teologi importava soltanto che il guadagno non superasse quel tanto ch'era necessario alla vita. È vero che agli ecclesiastici, a mano a mano che al loro sostentamento si potè provvedere coi beni della Chiesa, fu vietato di occuparsi di commercio. Tutto ciò, del resto, non è che il riconoscimento del piccolo commercio: il commercio all'ingrosso rimase sempre sospetto alla teoria, la quale proibì parimenti gli affari di credito e d'interesse, con quello legati, riferendosi alla legge giudaica che permetteva d'esigere interesse solo dagli stranieri [93]), e al Vangelo, e soprattutto trovando nell'esazione dell'interesse uno sfruttamento del bisogno contrario all'amore. In tutto ciò che si afferma al riguardo è sempre il punto di vista

[93]) V. sopra, p. 102.

dell'amore e del cameratismo, che in un aggruppamento strettamente unito fa apparire cosa indegna e poco amorevole il prendere interesse, come del resto è la regola « tra fratelli » negli ambienti economicamente poco sviluppati. Manca ancora completamente l'argomentazione teoretico-scolastica dell'economia aristotelica relativa all'infruttuosità del denaro [94]). Per intender lo zelo che i grandi dottori della Chiesa dimostrano contro l'usura occorre d'altronde anche tener conto dell'asprezza che essa e la riscossione dei debiti presentavano in un periodo di regresso dall'economia monetaria all'economia naturale. In realtà in questo periodo il prestito ad interesse è lucro fatto su gente caduta in bisogno, sfruttamento monopolistico, non eccitamento al processo produttivo mediante l'apporto di capitale. Naturalmente pensieri di quest'ultima specie sono estranei alla Chiesa antica. Questi divieti teologici hanno avuto assai scarsa efficacia pratica: finchè durò l'economia monetaria, essa seppe difendersene con successo, e alle argomentazioni teologiche anticapitalistiche si sapevano contrapporre svariati motivi opposti, presi dalla Bibbia e da considerazioni di opportunità. Non invano nella Bibbia si trovano i motti « tutto è vostro » e « avere come se non si abbia ». Ad ogni modo queste teorie sono sempre abbastanza importanti come affermazione di principio: esse significano che il cristianesimo ammetteva i bisogni naturali solo in quanto fossero ridotti al minimo, e che agli antichi Cristiani mancava assolutamente l'idea di una forza di produzione capace di accrescere indefinitamente i beni e dello stretto rapporto di essa col generale elevamento della vita. Per essi il mondo è a un tempo corrotto dal peccato e buono; ma il bene ch'esso contiene è semplicemente il sodisfacimento, sotto gli ordini per-

[94]) Il SOMERLAD, 136, crede di trovare in GREGORIO NAZIANZENO un'allusione ad essa.

messi da Dio, della misura minima di bisogni esteriori della vita; e questa misura minima oscilla tra una ragionevole latitudine e un rigorismo ascetico.

La famiglia. — In tutti i punti fin qui esaminati la Chiesa, dopo una iniziale astensione piena di orrore, a mano a mano che penetrava negli strati superiori aveva finito col riconoscere sempre più le condizioni esistenti, regolandole solo nelle loro accentuazioni eticamente biasimevoli, e in ogni modo non si slanciò, nè prima nè dopo, alla caccia di una riforma sociale; ben diversamente stanno però le cose per quel che concerne il nucleo interno del sistema, la famiglia [95]). In questo campo, la conformazione delle condizioni è così strettamente collegata con l'apprezzamento e la concezione della vita personale a volta a volta dominanti, che necessariamente deve cercare di farvisi strada l'attuazione dell'ideale, e di trasformare i rapporti. È vero che anche la famiglia, con la sua patria potestà patriarcale, col suo diritto matrimoniale coercitivo, non è altro che una con-

---

[95]) Cfr. MARIANNE WEBER, *Ehefrau und Mutter*, 186-197, da me seguita in parte alla lettera: però non vi si tien conto del diritto matrimoniale ecclesiastico a sè stante. ZSCHARNACK, *Der Dienst der Frau in den ersten Jahrhunderten der Kirche*, 1902; DONALDSON, *Woman, her position in ancient Greece and Rome and among the early Christians*, Londra, 1907. Intorno alla derivazione della forma giuridica patriarcale dal peccato originale secondo CRISOSTOMO v. OVERBECK, *Sklaverei*, p. 198, dalla diversità naturale secondo S. AGOSTINO, p. 200. Per la posizione della donna è caratteristico l' « ufficio delle vedove » e lo svolgimento che esso ha avuto. Originariamente le vedove sono specie di presbiteri femminili, che partecipano alla cariche ecclesiastiche, con funzioni d'insegnamento e di cura dei poveri. A mano a mano che si svolge il concetto dell'ufficio, le vedove cedono il posto alle diaconesse, e, svolgendosi l'ascesi, alle vergini, cioè alle continenti. La donna scompare dal governo della Chiesa e la diaconessa diventa inserviente inferiore del culto. Nessuna donna può compiere la funzione salutare della messa; qui vale la parola (apocrifa) del Signore: il debole sarà salvato dal forte. UHLHORN, I, 159-171.

seguenza del peccato originale, come ogni coercizione e ogni diritto, sottentrato in luogo della completa libertà interiore dello stato primordiale. Altri veramente derivano la necessaria subordinazione della donna dal modo con cui fu creata Eva; ad ogni modo la signoria dell'uomo è fondata soltanto sulla maledizione pronunziata al momento dell'espulsione dal paradiso. Ma in questo campo la sottomissione a quel che avviene nel mondo è contenuta in limiti ristretti. Immediatamente la comunità cristiana promosse nella maniera più rigorosa l'ideale della monogamia, della castità prematrimoniale tanto per l'uomo quanto per la donna, della fedeltà coniugale, della diligente educazione etica e religiosa dei figli, e combattè qualsiasi tentativo di regolare il numero della popolazione mediante l'esposizione o la sterilità procurata; più tardi, dopo la statizzazione della Chiesa, di quest'ideale si fece il fondamento generale anche della società intiera, in parte mediante l'azione svolta dalla Chiesa medesima col diritto ecclesiastico e con le norme e la disciplina della penitenza, in parte con l'influenza da essa esercitata sulla legislazione dello Stato. Secondo la filosofia della storia, che la Chiesa derivò dalla Bibbia, la famiglia monogamica è l'inizio della società e dello Stato, sorto dall'ampliamento della famiglia; presso i pagani essa è caduta in un estremo traviamento e corrompimento delle vedute sulla vita sessuale, e viene dai Cristiani radicalmente purificata come fondamento di un più puro e migliore ordinamento della vita: e in questo processo soltanto tra continue lotte essa può assoggettarsi alle forme esteriori del diritto matrimoniale vigente. Si è molto discusso se e quanto le modificazioni introdottesi nell'età bizantina nel diritto matrimoniale romano debbano attribuirsi a influenze cristiane. È « una continua lotta fra l'elevatissimo ideale cristiano — ammis-

sione soltanto del matrimonio perfetto come vincolo indissolubile — e i moventi della legislazione mondana, ch'era bensì interessata al consolidamento della famiglia, ma doveva anche avere riguardo alle abitudini saldamente radicate degli strati sociali dominanti ». Tra queste abitudini vanno ricordati il concubinato romano pubblicamente dichiarato, sempre monogamico, e il carattere contrattuale e la conseguente libera risolubilità anche del matrimonio legalmente perfetto. Costantino proibisce il pellicato, l'unione estraconiugale dell'uomo ammogliato, e crea ostacoli al concubinato dichiarando non validi i testamenti e le donazioni a favore della propria concubina e dei suoi figli. I suoi successori cristiani tentano di ostacolare la risolubilità del matrimonio col restringere i motivi di divorzio, e di provvedere ad una maggior purezza del matrimonio con l'obbligare rigorosamente la donna a stare a casa. Si giunge a fare rispettare le famiglie degli schiavi, il cui aumento è contemporaneamente favorito dalla trasformazione, dovuta a motivi economici, degli schiavi in servi e coloni, e dall'interesse che si aveva a che questi elementi aumentassero procreando: le famiglie degli schiavi non possono più essere disperse a volontà. La legislazione giustinianea è poi un compromesso, al quale cooperarono vigorosamente gli interessi dello Stato e dell'economia: permesso del concubinato col maggior avvicinamento possibile al matrimonio legittimo, abolizione della differenza di condizione sociale come impedimento al matrimonio, il divorzio reso difficile con la maggiore accentuazione possibile del solo motivo ammesso dalla Chiesa, l'adulterio, e abbandono quindi del principio della libertà contrattuale nelle questioni matrimoniali, intensificazione della tutela per il matrimonio degli schiavi, in quanto i figli degli schiavi in caso di emancipazione conseguono gli stessi diritti ereditari dei

figli nati da regolare matrimonio, limitazione della *patria potestas* a vantaggio della capacità patrimoniale dei figli di famiglia e della capacità della donna ad esercitar la tutela sui propri figli, miglioramento del diritto ereditario della donna nei confronti del marito e dei figli nei confronti della madre. Ma la Chiesa non riuscì a far prevalere la sua rigorosa dottrina sul divorzio e la sua riprovazione del concubinato.

Accanto a questi effetti del pensiero cristiano sulla famiglia vi sono però anche gli altri affatto diversi che derivano dall'ascesi e dall'ideale della verginità. Questa duplicità, che appare già in S. Paolo, dell'etica sessuale cristiana, sotto l'influenza dell'ascesi e del monachismo sbocca in una esaltazione grottesca della continenza sessuale e nelle note teorie sul pericolo rappresentato dalla donna e sul minor valore di essa; teorie che veramente derivano dall'eccitata fantasia monacale e non già dall'idea stessa del cristianesimo. Nè si deve dimenticare l'altro lato della cosa: che la verginità della donna e il monachesimo femminile portano seco un maggiore apprezzamento e una migliore posizione della donna non maritata, e nello stesso tempo un'efficacia e un'influsso della vita spirituale femminile, che alla loro volta ridondano a vantaggio della situazione e della comprensione della donna. Ad ogni modo l'efficacia di quest'ideale è immensa: spesso la verginità appare addirittura come il cristianesimo senz'altro. Metodio traveste il *Simposion* di Platone, l'alto inno all'amore tra uomini e al valore metafisico del bello, in una conversazione di vergini continenti intorno alle cose divine. Più tardi il monachesimo compenetra assolutamente tutto e costringe almeno il clero a sottostare bene o male alle sue regole. Le pene comminate da Augusto contro il celibato vengono abolite a suo favore. È da ritener certo che la spaventosa e improvvisa diffu-

sione del monachesimo, p. es. in Egitto, deve aver avuto anche altri motivi all'infuori di quelli ideali; ed è manifesto che questo non è lo spirito del Vangelo [96]. Ma per il cristianesimo antico esso ha la generale importanza di dimostrare che il suo vero spirito è quello della rinuncia al mondo e non già quello della riforma del mondo, e che la rinuncia è una trasformazione dell'indifferenza evangelica verso il mondo. Ma è ugualmente importante che coesista, con piena uguaglianza di diritti e non per una certa inconseguenza, il matrimonio consacrato dalla religione, che si fonda sulle condizioni della creazione e sull'istituzione divina. Il carattere saliente dell'etica cristiana nella sua ulteriore elaborazione non è già l'etica sessuale ascetica, sibbene la separazione dell'etica sessuale in una corrente ascetica e, accanto ad essa, in un'altra corrente che santifica la natura. In questo riguardo lo svolgimento dell'etica sessuale è tipico per tutta l'antica etica cristiana. Non si tratta di una concessione fatta alla natura dall'ascesi originaria ed essenziale: soltanto con siffatta separazione degli impulsi fondamentali poteva conservarsi l'ethos cristiano nell'abbracciare le condizioni complessive del mondo. L'eroismo che riconosce la base naturale, ma la riduce in vista della meta prossima a raggiungersi, è possibile soltanto nell'età della prima lotta e della prima speranza, in piccole comunità straniate dal mondo. Nelle complicazioni della grande vita sociale i due motivi si disgiungono, diventando l'uno conforme al mondo, l'altro ascetico.

Schiavitù. — Con la famiglia ha stretto contatto la schiavitù, in quanto si tratta degli schiavi dome-

[96]) Sui motivi economici v. UHLHORN, I, 234; è il sottrarsi alla pressione fiscale, alla servitù della gleba, alla coercizione ereditaria delle corporazioni, fuggendo verso la libertà.

stici [97]). Per quel che concerne le immediate relazioni personali domina in questo campo il patriarcalismo divenuto cristiano e interiore di Paolo, la responsabilità del padrone per la salute corporale e spirituale dello schiavo, che serve Dio e non gli uomini. Sotto questo riguardo il rapporto di schiavitù, almeno per l'esigenza ideale, è internamente abolito. Ma esteriormente la schiavitù non è se una porzione del diritto generale di proprietà e dell'ordinamento statale, che il crisianesimo accetta senza manometterli, anzi rafforzandoli con la sua garanzia morale. Ciò vale poi specialmente per gli schiavi addetti al lavoro, la cui sorte del resto andava di per sè diventando più umana per l'andamento generale delle cose, per la trasformazione della schiavitù in colonato o in servitù della gleba. Per i dottori cristiani il diritto di proprietà al pari di ogni altro diritto proviene dal peccato originale ed è l'ordinamento permesso da Dio. La schiavitù ha origine dall'eccesso dell'avidità umana, e soprattutto dalla maledizione pronunziata da Noè contro l'irrispettoso Cam. « Sui crimini originari dell'umanità, sui quali si fonda in generale lo Stato, si fonda anche il particolare istituto della schiavitù; sicchè soltanto le leggi umane, è vero, conoscono la distinzione di schiavi e liberi, ma

---

[97]) Cfr. a questo proposito UHLHORN, 1, 184-189, 362-375; SEIPEL, 30-32, e l'articolo dell' OVERBECK, al quale molto debbo sia per la concezione generale sia per l'indicazione dei passi dei Padri. La visione giusta, molti passi di fonti, ed un più vigoroso rilievo dato alla trasformazione interna del rapporto di quanto non faccia l'Overbeck, si trovano nel CARLYLE, I, p. 11-125: « uguaglianza naturale e schiavitù ». Per i passi di Crisostomo v. Overbeck, 198; di S. Agostino, 200. Ciò del resto getta già luce sul « comunismo » del Crisostomo. Esso non è altro che la proposta di alleviare la miseria dei poveri di Costantinopoli mettendo insieme tutte le proprietà: pio desiderio suggerito dagli Atti degli apostoli. Di questo e di altre consimili prediche antiochene tratta molto bene il Seipel, 98-105.

al pari di tutti gli altri contrasti, che sono la ragione dell'esistenza dello Stato, anche quest'istituzione è una sferza disciplinare nelle mani di Dio, e in questo senso specialmente la legge dello Stato, che tiene gli schiavi nei ceppi, è stabilita da Dio, e non può esser trasgredita, fino a quando non inculchi allo schiavo cosa che dispiaccia a Dio». Il predestinazionista S. Agostino aggiunge a queste parole anche la motivazione tratta dalla naturale ineguaglianza degli uomini. Sicchè i Cristiani non arrecarono nessunissimo mutamento nel diritto concernente gli schiavi. Essi tutelarono il matrimonio degli schiavi, indussero padroni non cristiani ad emancipare o a lasciar riscattare i loro schiavi, perchè questi in tali casi sembravano in pericolo sotto l'aspetto religioso; concessero agli schiavi piena uguaglianza religiosa, che più tardi del resto, con la mondanizzazione e con l'introdursi della misura profana di estimazione sociale, rimase di molto limitata. Infatti essa metteva in troppo grave pericolo l'ordine sociale generale, per cui S. Gregorio Magno abolì senz'altro la capacità degli schiavi a coprire uffici ecclesiastici. Ma nell'istituto giuridico come tale, compreso il diritto delle punizioni feroci, non fu introdotto alcun mutamento. La schiavitù, fortemente ridotta soltanto dall'evoluzione economica, si trasmise senza contrasti al medioevo, sebbene si sentisse appieno l'antitesi di essa con l'interna libertà e uguaglianza dei Cristiani. È questo forse l'indice più caratteristico dell'atteggiamento dei Cristiani verso il mondo, di quel rifiuto del mondo, che tuttavia si sottomette ad esso e non pensa nè può pensare a mutare il sistema sociale.

La beneficenza. — Ma nonostante tutto questo la Chiesa conosceva assai bene danni e miserie del sistema sociale medesimo, e non era affatto disposta, subordi-

nandosi ad esso, ad accettarne anche i dolori. Ma ciò che ad essa si offrì in questo campo non fu affatto una riforma della società sibbene unicamente la beneficenza [98]). Questa è la sua forma di cura dei mali sociali, e in realtà essa costituisce nella sua storia uno splendido capitolo, volto nei primi secoli verso l'interno sì da creare in mezzo alla vita pagana un'isola di vivace assistenza reciproca e più tardi, tra le gravi distrette della miseria generale, assumendo dalle mani dello Stato il compito di combatterla e costituendo in luogo dello Stato un proprio centro d'assistenza. « Essa vuole sostituire per gli orfani le cure dei genitori, per le vedove

---

[98]) HARNACK, *Mission*, 127-171; RATZINGER, *Geschichte der Armenpflege*, 1868; e specialmente l'opera magistrale dello UHLHORN. Dalla concezione di quest'ultimo si distingue la mia, a non parlare della forte tendenza apologetica dell'Uhlhorn, appunto per la diversa concezione del significato di « mondo » per il paleocristianesimo e per la Chiesa. L'U. immette nel Vangelo la morale professionale luterana che vuol conformare il mondo e serve Dio precisamente nel sistema sociale della divisione del lavoro; e soltanto dall'ascesi, dal misconoscimento dell'essenza del lavoro e della proprietà, dal mutamento della morale del sentimento in morale delle opere fa sorgere l'atteggiamento cattolico verso il mondo, e quindi anche la beneficenza. Ma egli stesso dice che quella sua morale era contenuta nel Vangelo soltanto in germe e poi si svolse a poco a poco. « Questa vocazione celeste racchiude in sè la terrestre, poichè appunto nella sua opera professionale terrena ognuno deve attuare la sua vocazione per il regno di Dio, e in essa promuovere il regno di Dio, in quanto ciascuno contribuisce per la sua parte a risolvere il gran compito assegnato agli uomini nella creazione, quello cioè di signoreggiare la terra », p. 77. « A misura che poi le altre collettività umane (dopo la famiglia) vengono a poco a poco compenetrate di spirito cristiano, anch'esse svolgono in questa cerchia attività di beneficenza. Lo Stato, le comunità cittadine, le corporazioni prendono parte alla soluzione del comune compito », p. 65. In questa maniera costruisce l'Uhlhorn; senonchè la sua stessa esposizione mostra poi che siffatta compenetrazione e dominazione del mondo non fu mai conseguita nè tentata, e ciò fin da principio. Circa il periodo antico è detto a p. 11 sg.: « Il dovere di fuggire il mondo è in prima linea; il compito di immettere nel mondo una nuova vita i Cristiani se lo propongono solo a poco a poco ». Senonchè quello che a poco a poco realmente si avvera, è proprio il contrario. Infatti

le cure dei mariti, aiutare ad accasarsi quelli che sono a ciò maturi; deve dar lavoro ai disoccupati, soccorrere pietosamente gli inabili al lavoro, dare un ricovero ai forestieri, da mangiare agli affamati, da bere agli assetati; far visitare gli ammalati, aiutare i carcerati ». A ciò s'aggiungono l'opera di soccorso nelle calamità pubbliche, il seppellimento dei cadaveri, l'aiuto reciproco tra le comunità. E tutto ciò nel periodo antico si compie per opera della comunità medesima, in cui il vescovo e i suoi assistenti, conoscendo tutti personalmente, possono a un tempo accentrare e individuare. Contro gli abusi v'è la disciplina ecclesiastica; e ciò che non fa la comunità, lo fa la beneficenza privata straordinaria. Nel periodo post-costantiniano, accentuandosi ormai la miseria

più tardi si legge: « la tendenza a rinunziare al mondo è ancora più forte che quella a farlo proprio », p. 127. E più tardi ancora: « Ora la Chiesa si trovava dinanzi il grande compito di compenetrare di spirito cristiano la vita popolare che la circondava, lo Stato, la scienza, l'arte, i rapporti sociali, e di trasformarli dall'interno. Ma essa venne meno a questo compito, e quindi s'avviò su false strade », p. 201. Circa l'età costantiniana: « Ad un'effettiva compenetrazione della vita popolare col fermento del Vangelo... non si giunse neppure approssimativamente, e quindi il cristianesimo verso l'altra parte non potè non fare opera di distruzione e di rovina », 218. E infine: « Il mondo antico era una volta per sempre inaccessibile alla vita cristiana. Soltanto il mondo germanico doveva e poteva diventare veramente cristiano », p. 342. In tutto questo c'è già una falsa concezione del rapporto fondamentale tra il Vangelo e il mondo, cioè le condizioni sociali, ed è erroneamente inteso il regno di Dio come un riordinamento etico terreno della vita. Ciò è affatto inesatto. Ma anche quando poi si fa vedere che la Chiesa abbia fatto fallimento di fronte all'impenetrabile paganesimo, e che soltanto da ciò sia stata spinta verso l'indirizzo ascetico-cattolico, è parimenti inesatto. L'U. non ha in nessun punto dimostrato che la Chiesa abbia mai avuto quest'intenzione, che poi avrebbe fatto fallimento di fronte alla resistenza del paganesimo. In verità essa non fece mai fallimento, perchè mai ebbe cosiffatta intenzione. Essa fallì soltanto in quanto credette nella possibilità di eliminare con la beneficenza dal mondo diventato cristiano la miseria, almeno per quanto riguarda il minimo dei bisogni, e si ritrasse quindi nei piccoli aggruppamenti monastici, circostanza quest'ultima ottimamente messa in luce dall'Uhlhorn. Cfr. p. 347.

sociale e aumentando rapidamente il numero dei fedeli, la beneficenza si allarga nella fondazione di istituti, case per forestieri, e ospedali, nel sostentamento e nel controllo di intere masse cittadine assunto dalla Chiesa, nel progresso della giurisdizione ecclesiastica e del diritto d'asilo a tutela dei perseguitati; e accanto a tutto ciò si svolgono l'attività dei chiostri e una beneficenza privata infinitamente frazionata. Per la nostra esposizione però quel che preme non sono queste particolarità, sibbene il loro spirito e il loro senso complessivo, quale era inteso in rapporto con la situazione generale del mondo e delle cose. A questo proposito vanno messi in rilievo tre punti. In primo luogo la beneficenza secondo la sua specifica intenzione non vuol essere guarigione di mali sociali nè tentativo di abolire la povertà, sibbene manifestazione e risveglio del divino sentimento d'amore comunicato e impersonato da Cristo. Essa vuole anzitutto mostrare amore e contraccambio d'amore. Che essa combatta il bisogno, è soltanto una conseguenza, non la prima intenzione; ma con questa felice efficacia è anche una prova della divinità del nuovo principio d'amore. La povertà rimane, apprezzata precisamente come mezzo atto a promuovere la conoscenza di Dio, e anzi non di rado la si crea volontariamente col donar via tutto il proprio. Nello stesso tempo la cura delle sofferenze, anche in quanto come si è detto è soltanto una conseguenza, non si estende oltre l'assicurazione del minimo d'esistenza. Lo spirito di moderazione e di assenza di bisogni non deve estirparsi, anzi deve favorirsi tanto in chi dà quanto in chi riceve. Da esso si misura l'elevatezza dei doni e il modo dell'opera di carità. Solo col carattere religioso dell'amore come manifestazione di sentimento e con la correlativa estimazione della povertà si spiega anche come, ingrossolanitasi l'antica

etica del sentimento in etica delle buone opere, ben presto la beneficenza quasi di per sè assuma forma di opera ascetica, che non ha più per mèta il bene altrui, sibbene soltanto il provvedere alla propria salute. Vero è però che in un primo tempo erompe l'amore e soggioga la miseria, e la nuova religione viene encomiata perchè in questo amore supera affatto spontaneamente anche le miserie e i mali sociali, e ancor più che non i mali medesimi supera lo stato d'animo che li fa sentire troppo opprimenti. Poi però essa diventa addirittura una ramificazione dell'ascesi e della rinuncia a sè. In secondo luogo questa eliminazione della miseria, che si ha come effetto, è intenzionalmente limitata appunto alla beneficenza, al libero contributo per l'opera d'assistenza della comunità, alla libera volontà della beneficenza privata. Doveva sorgere una nuova maniera di sentire, non un nuovo ordine sociale. Anche nell'età postcostantiniana la Chiesa fa bensì dare dallo Stato privilegi ai suoi istituti, alla sua attività giurisdizionale, ai suoi vescovi, mette i suoi mezzi di amore e di disciplina a disposizione della giurisdizione statale, la sua autorità e le sue provvidenze a servizio dei tribunali statali e della vigilanza statale sulla popolazione; ma non impone alla legislazione lo spirito della provvidenza sociale, lo pretende anzi per sè e allo Stato chiede soltanto d'esser tutelata nella sua opera di beneficenza. Essa così rinunzia all'unico mezzo con cui si potesse ottenere un profondo miglioramento. Questo atteggiamento tuttavia non procede da angustia e mancanza di penetrazione del pensiero cristiano, sibbene dalla sua posizione di principio verso il mondo. Se il mondo, nonostante ogni ordinamento relativamente buono e permesso da Dio, resta tuttavia il regno del peccato e di Satana, il luogo del pellegrinaggio e della preparazione

al cielo, evidentemente non ha alcun senso un miglioramento positivo, anzi l'attivazione del proprio sentire fondamentale è meglio assicurata, se si rinunzia a tutto ciò. I servizi che lo Stato è indotto a prestare alla Chiesa non modificano in niente questo principio. La fiducia in Dio e l'assoluta sicurezza di sè, che possiede la Chiesa, non lasciano sorgere il quesito se sia possibile, in generale, poste tali massime, superare la miseria anche soltanto nei limiti dell'assicurazione del minimo d'esistenza. Nella miseria generale e immensa dei tempi seguenti la Chiesa senza dubbio lottò poi con mezzi giganteschi, e invano; ma allora la miseria venne considerata punizione inflitta dalla provvidenza divina e messaggio della fine del mondo. Il terzo punto è che siffatta riforma sociale attuata mediante l'amore, in quanto in generale vuole essere una riforma sociale, è materialmente e moralmente possibile soltanto in piccole comunità, i cui membri in complesso si conoscano e si pratichino personalmente, che siano tenute insieme dalla pressione esterna, e che abbiano un'uniformità almeno relativa di composizione sociale. Allorchè tutto questo cessò e la Chiesa, senza più alcuna opposizione esterna, si trovò a coincidere estensivamente con l'intiera società, di cui recò nel proprio seno tutte le differenze, anche la beneficenza assunse un altro aspetto. La relazione coi fratelli diventa astratta e generica, e le donazioni si fanno per conseguenza alla Chiesa, agli istituti, alla generalità. L'opera di carità perde anch'essa il suo carattere personale; i vescovi la fanno compiere dai loro funzionari sulla base di matricole; essa nelle mani di vescovi e proprietari ricchi assume non di rado il carattere dell'antica liberalità romana. D'altro canto l'elemosina privata si sminuzza in donazioni irriflessive. In tal modo l'intiera attività di beneficenza finisce col trasformarsi da aiuto ad altri

in rinuncia ascetica, in opera buona e meritevole di compenso fatta per sè e per altri, in espiazione di peccati e mezzo di mitigazione delle pene del purgatorio. In questo senso agiscono non solo l'originario interesse religioso della beneficenza e la trasformazione di essa in ascesi, ma anche l'impossibilità d'attuare, di fronte a grandi comunità e a rapporti impersonali di massa, il fine sociale originariamente, sebbene in misura limitata, connesso con quest'attività. Scopo e significato di essa si spostano; e sebbene si proclami sempre di bel nuovo il sentimento d'amore e si compiano grandiose opere di beneficenza, questa tuttavia perde l'antica efficacia, sempre strettamente collegata col motivo fondamentale di superamento della miseria sociale, di conciliazione dei contrasti di proprietà, di unione reciproca delle anime nella comunità. E così i monasteri, gli ospedali, l'assistenza vescovile si trasmettono al medioevo quali fattori di civiltà sommamente importanti, ma allo stesso tempo anche come istituzioni ascetiche, cui si fanno sacrifici per assicurare la salute della propria anima. Non si tratta più di parificare in se stessa, in conseguenza dell'amore, la consistenza sociale delle comunità, ma in ciò si ha anche una testimonianza di quanto limitate fossero l'importanza sociale e la capacità fattiva di siffatta beneficenza. Per quanto importante e insostituibile sia stata questa zona dell'assistenza sociale, tuttavia essa non fu affatto una soluzione del problema sociale e non volle esserlo se non molto limitatamente, perchè per essa il problema medesimo consisteva solo nella guarigione delle miserie e dei dolori più estremi mediante l'assicurazione d'un minimo di esistenza, mentre per il resto si proclamava la rassegnazione e la sottomissione ai dolori del mondo peccaminoso e del terreno pellegrinaggio. Inoltre quel minimo non era affatto neppur esso un diritto da rivendi-

care, sibbene un dono largito dall'amore, da contraccambiarsi con l'amore e con l'umiltà. Quel che importava era lo stabilire appunto relazioni di amore e di sentimento, non l'aiuto materiale come tale. Gli effetti, che da ciò derivavano, di addolcimento e di maggiore interiorità reciproca nelle relazioni umane, furono naturalmente immensi ed importanti, ma non ne uscì alcuna organica riforma sociale. A ciò faceva ostacolo il concetto che si aveva dello Stato e del mondo. Non sono in grado di dire fino a qual punto l'affermata « attenuazione del rigido concetto romano della proprietà » possa considerarsi conseguenza dell'accennato processo, nè fino a qual punto essa si sia effettivamente verificata: dovunque mi è capitato di leggere questa tesi, non vi ho trovato prove. Mi sembra anzi che giuridicamente essa non si sia mai realizzata; eticamente si ha piuttosto la sfiducia verso il diritto di proprietà e il dovere religioso della beneficenza come sensazione della responsabilità collettiva della società verso i suoi membri, nonchè dei limiti posti alla proprietà del singolo dall'interesse della totalità. Quest'ultimo presuppone già un interessamento alla formazione del complesso sociale; e tale interessamento mancò al cristianesimo antico.

Inserzione di una nuova classe nella società. — Con l'attività di beneficenza la Chiesa assume nella più ampia estensione il compito di curare i mali di una costituzione sociale che va diventando sempre più critica. Ma essa non significa affatto ingerirsi nella costituzione medesima, non implica affatto alcun pensiero di ricostruzione. L'unico effetto del cristianesimo in questo senso è la sua propria attività reale in quanto Chiesa. Sotto quest'aspetto il cristianesimo significa per la società la comparsa di una nuova

classe, e quindi l'inserzione di un nuovo e importante elemento nella compagine dello Stato, che s'andava sempre più ordinando in caste. Da Costantino in poi i vescovi e il loro clero vengono dal diritto pubblico riconosciuti classe a parte, fornita dagli imperatori seguenti di sempre più ampi privilegi speciali, sicchè i capi maggiori dell'episcopato raggiungono il grado di alti dignitari dello Stato e di forze politicamente decisive. Vero è che l'assenza dell'eredità in questi uffici permetteva allo Stato, con l'esercitare influenza sulle nomine, di vigilarli incessamente e di servirsene. Ad elevare questa classe e a conferirle una posizione tutta speciale concorsero, oltre i privilegi di classe, anche quelli relativi all'acquisto di beni, la concessione di dotazioni e d'immunità, la consegna dei beni dei templi e delle Chiese ereticali, il diritto d'accettar legati, la ricaduta dei patrimoni privati dei preti alla Chiesa in mancanza di eredi carnali, l'immenso zelo di donazioni da parte dei peccatori e di coloro che volevano guadagnarsi il paradiso. Si forma una gigantesca mano morta, e specialmente una gigantesca proprietà fondiaria della Chiesa. Ma per quanto la formazione di questa nuova casta dovesse avere importanza per la compagine dello Stato che andava appunto ordinandosi in caste; per quanto essa gli abbia recato nuove utili forze e a un tempo pericolosi elementi d'incalcolabilità; per quanto importante sia stata la formazione di questa nuova casta per l'albeggiante medioevo, cioè per la ritrasformazione della democrazia e del grande Stato burocratico dell'antichità in monarchia basata sulle caste e sull'economia naturale; tuttavia essa non ha avuto nella Chiesa antica troppa importanza per quel che riguarda l'introduzione delle idee cristiane nella vita sociale. All'infuori della beneficenza, diretta dai vescovi, provveduta di numerosi funzionari che cu-

ravano i poveri così a casa come negli istituti, il clero non aveva troppo ampio campo d'azione.

La nuova casta dei chierici. — Il vescovo doveva ogni giorno pranzare insieme coi poveri, e realmente lo faceva abbastanza spesso; i chierici vivendo in povertà e senza fasto dovevano servire di modello agli altri, e tali erano veramente in molti casi. I beni della Chiesa erano beni dei poveri e servivano a scopi pubblici. All'incontro fu minima l'influenza delle idee cristiane sulla legislazione imperiale. In questo senso la nuova casta non ottenne nulla, forse non volle neppure ottener nulla all'infuori dell'estirpazione dei pagani e degli eretici e della concessione di privilegi alla Chiesa. Tutto il resto la Chiesa lo considerava affare esclusivamente suo, e su questo terreno continuò come per l'innanzi a mostrarsi estranea allo Stato e all'ordine esistente. Dall'antica sua condizione di corporazione essa recò seco l'abitudine a ricorrere in larga misura al giudizio arbitrale del vescovo nelle cause civili e a trattare in seno alla Chiesa anche i casi criminali. La prima forma di attività fu riconosciuta ufficialmente, con la dichiarazione di parità, ai cristiani, nonchè ai patriarcati giudaici: si poteva esigere dallo Stato l'esecuzione dei lodi arbitrali vescovili e portare al giudizio del vescovo una grande quantità di affari giudiziari, finchè Arcadio e Onorio non ebbero abolito questa giurisdizione concorrente. La conoscenza dei princìpi secondo i quali si giudicava in questi tribunali ci permetterebbe di formarci un'idea della concezione cristiano-sociale allora dominante; ma purtroppo io non ho potuto trovar nulla in proposito. L'importante però è che questa giurisdizione in concorrenza non significa riforma della società, ma è soltanto la continuazione residuale della Chiesa come Stato, è la prosecuzione

della tendenza ad estraniarsi dallo Stato e dalla società; e perciò appunto gli imperatori si videro costretti ad abolirla. Lo stesso carattere presenta anche la partecipazione alla giurisdizione criminale, senonchè in questo campo lo Stato era meno incline a concessioni. Perfino le accuse criminali contro ecclesiastici solo affatto transitoriamente si riuscì a farle riservare al tribunale ecclesiastico. La Chiesa ottenne soltanto certi privilegi nel trattamento giudiziario dell'alto clero, e una parte indiretta con l'elaborazione del sistema dell'intercessione e con l'influenza esercitata sull'esecuzione della pena e sulla procedura di grazia; esercitò inoltre forte pressione sui giudici con la minaccia di pene ecclesiastiche. Ciò contribuì in varia guisa a mitigare l'amministrazione della giustizia nel senso delle idee cristiane, ma in buona parte servì anche a proteggere contro la giustizia terrena persone benemerite della Chiesa, cospicue per la loro ortodossia o per il partito abbracciato; e quindi provocò anche i più aspri divieti degli imperatori. Ma la Chiesa non esercitò con questa sua attività alcuna influenza mitigatrice e umanitaria sulla legislazione, che anzi nell'età cristiana divenne più dura e spietata: il dissolversi dell'ordine sociale esigeva mezzi più brutali, e gli unici influssi visibili sulla legislazione consistono nell'essersi introdotte nella legge l'intolleranza religiosa e la persecuzione per motivi di fede. Ancor più che le circostanze su menzionate contribuì ad accrescere l'importanza della classe dei vescovi l'attribuzione loro fatta di poteri giuridici pubblici in materia di assistenza ai poveri e di provvidenza sociale, per il quale ufficio l'antica pratica della Chiesa in questo campo e la gigantesca proprietà ecclesiastica la indicavano naturalmente ad uno Stato, che di per sè non riusciva più a combattere la miseria. « Il vescovo fu riconosciuto dallo Stato patrono dei poveri e dei

miseri, e data la mancanza di un'assistenza ai poveri ordinata dallo Stato, date la durezza e ferocia della legislazione, specialmente del diritto criminale, la miseria generale di quell'età, le guerre incessanti, e al cominciare dal sec. V le sempre più frequenti e terribili invasioni barbariche, la Chiesa e i vescovi poterono far uso benedetto dei bei privilegi largiti loro dallo Stato ». Alla Chiesa spettava tra l'altro il diritto d'asilo, trasferito puramente e semplicemente dai templi pagani e dalle statue degli imperatori alle chiese cristiane, e da queste congiunto col diritto vescovile di intercessione. Tuttavia adesso questo diritto venne riconosciuto soltanto ai Cristiani ortodossi, e spesso si trasformò in mezzo di potenza ecclesiastica contro le autorità statali, che perciò lo sottoposero a notevoli restrizioni: in particolare si impedì ch'esso venisse troppo energicamente esercitato a vantaggio dei deboli economicamente, dei debitori e degli schiavi: sicchè infine il diritto d'asilo della Chiesa si trovò ad essere inferiore, nei riguardi umanitari, a quello pagano. Inoltre spettava alla Chiesa la lotta contro il traffico delle ragazze e la prostituzione, nonchè contro l'esposizione degli infanti, e l'assistenza ai trovatelli, la vigilanza sul modo d'applicazione delle pene nelle carceri, e in partecipare il riscatto dei prigionieri di guerra, senza che tuttavia la Chiesa abbia potuto impedire che coloro che venivano così riscattati fossero in gran parte sfruttati dai grandi proprietari per sopperire alla mancanza di braccia. Tra le attribuzioni della Chiesa v'era anche quella di mitigare la sorte degli schiavi, in quanto essa ottenne il diritto che l'emancipazione col pieno conseguimento della cittadinanza romana potesse compiersi giuridicamente non solo davanti al pretore ma anche davanti al vescovo. Essa esortò all'emancipazione come a una buona opera, e assunse la protezione degli eman-

cipati contro una nuova riduzione in ischiavitù: invece non poteva emancipare i propri schiavi, giacchè questi facevano parte del patrimonio ecclesiastico e in quanto tali erano inalienabili: contradizione, questa, che è caratteristica per tutta la situazione. Essa indica anche che è difficile ritenere che le proprietà fondiarie della Chiesa fossero gestite come aziende cristiane modello: tutti gli indizi stanno anzi ad indicare che questo patrimonio veniva amministrato secondo i criteri di redditività allora vigenti, senza alcuna considerazione di cristianesimo. Aziende cristiane modello erano soltanto i monasteri, che appunto per questo si erano staccati dalle norme del mondo.

Cosicchè la funzione sociale della nuova casta è assai considerevole e assicura alle idee cristiane, con la protezione e i privilegi dello Stato, una grande efficacia. Ma si tratta soltanto di correggere e temperare gli ordinamenti esistenti, di appianare le peggiori durezze, alle quali altre però se ne aggiungono derivanti dalla brama di dominio della Chiesa e dall'esclusivismo cristiano. In tutto questo la Chiesa rimane un'istituzione parallela al mondo e allo Stato. Precisamente il progresso sociale della Chiesa, col separarsi del clero come casta a parte, è guidato da questo pensiero d'estraniamento dal mondo, significa il consolidamento della Chiesa e del clero accanto al mondo, non già affatto la signoria e la direzione del clero sul complesso della civiltà. Perciò, nonostante tutta l'operosità che si spiega a favore della collettività, viene d'altra parte messa in rilievo l'opposizione del ceto sacerdotale contro il mondo, è sempre di bel nuovo esplicitamente vietata la partecipazione agli affari dello Stato e alle cariche pubbliche, è favorito il celibato per meri motivi ascetici, e non già in vista di maggiore capacità di dominio politico e sociale, si rac-

comanda il monacato come semenzaio dell'alto clero in opposizione al clero secolare proveniente dall'aristocrazia. Per quanto questa posizione politico-sociale del clero offra importanti addentellati coi pensieri medioevali, manca tuttavia il vero e proprio pensiero medioevale che da siffatta posizione debba inferirsi la direzione sacerdotale dell'intiera civiltà [99]).

---

[99]) Cfr. su tutto questo EDGARD LÖNING, *Gesch. d. deutschen Kirchenrechts*, I, 1878. Questo primo volume tratteggia ottimamente e in maniera molto istruttiva l'ecclesiasticismo post-costantiniano. Con quanto è detto nel testo coincidono specialmente i capitoli II-V. Circa l'influenza sul diritto pubblico v. p. 316. Cfr. anche il quadro dell'importanza sociale dell'episcopato a p. 362: « La potenza, cui pervennero i vescovi nei sec. IV e V, riposava su fondamenti così ecclesiastici come mondani. L'influsso religioso-ecclesiastico, che il vescovo esercitava sui fedeli dentro il suo territorio come rappresentante del potere ecclesiastico, era sorretto e rafforzato dal grande patrimonio della Chiesa, di cui egli aveva quasi senza limiti l'amministrazione, e mediante cui teneva alla propria dipendenza tutto il clero e una parte considerevole della popolazione poco agiata della città, nonchè dalle importanti attribuzioni pubbliche e giuridiche, di cui a poco a poco lo Stato lo aveva provveduto ». Se il quadro adombrato dal Löning lo mettiamo a fronte con la situazione generale e coi pensieri fondamentali qui sopra svolti, ne risulta ancor più vigorosamente che dalle sue parole il fatto che tutto questo significa un penetrare nel mondo solo molto limitato, e per niente una civiltà unitaria cristiana. Perciò dell' « assoggettamento medioevale dello Stato alla Chiesa », p. 77, non si può parlare, neanche in embrione. Si tratta soltanto di servirsi degli imperatori per alcuni speciali fini della Chiesa, non di far cristiana la vita complessiva. Ritorneremo su ciò in seguito, a proposito delle relazioni con lo Stato. Intorno al modo con cui vescovi e preti esercitavano la pubblica assistenza ai poveri e la beneficenza, intorno alla vita di povertà dei vescovi e dei chierici, al trattamento del patrimonio ecclesiastico come patrimonio dei poveri, ma anche al graduale infiltrarsi nell'episcopato di abitudini di vita signorile conformi alla loro classe e alla spartizione del patrimonio ecclesiastico in parti destinate al vescovo, al clero, ai poveri, alla fabbrica della Chiesa, v. RATZINGER, *Armenpflege*, 61-140. Il R. a ragione mette in rilievo come questa concezione sia caratteristica per la Chiesa antica, e come col trasferimento del patrimonio della Chiesa a fini meramente ecclesiastici, avveratosi sin dall'affermarsi del nuovo diritto patrimoniale delle decretali pseudo-isidoriane, tutta questa funzione sociale dell'episcopato scomparve e cessò fino ad oggi.

Accoglimento della legge morale di natura dello stoicismo. — Di fronte a siffatto estraniamento, manifestantesi da tutti i lati, della Chiesa dal mondo, in un punto tuttavia bisogna riconoscere la completa fusione di essa col mondo. Senonchè questo punto è abbastanza caratteristicamente non una zona della vita sociale, ma una zona della vita puramente spirituale, cioè la scienza. Vero è però che la fusione con la scienza apportò alla Chiesa le teorie sociali della speculazione antica ed esercitò così indirettamente il più vigoroso influsso sul suo pensiero sociale. Del resto è facile intendere come in questo punto abbia potuto avverarsi la fusione. La scienza era quell'elemento, che meno strettamente aderiva al regime esistente, e che nel sistema della divisione del lavoro aveva prodotto meno esponenti e forme propri, che anzi si era più d'ogni altro elevato sulle condizioni di vita dell'antichità. E se si esamina attentamente, anche qui si osserva in fondo lo stesso atteggiamento verso il mondo tenuto negli altri campi; senonchè nell'ambito scientifico molto più che in quello sociale la tarda antichità aveva rivelato spiccate e coscienti tendenze, che andavano molto al di là di se stessa e della propria essenza. La Chiesa non mutò nulla nel sistema retorico della scuola e della formazione culturale, e semplicemente se ne giovò con certe cautele: invece nelle questioni concernenti il modo di intendere il mondo fece una netta scelta. Infatti quello che la Chiesa fece proprio, e che fu accolto nell'attività specifica dei letterati, dei dotti, dei maestri cristiani, fu soltanto la filosofia religioso-etica della tarda antichità, congiunta al cristianesimo da affinità elettiva e ad esso vicina nei riguardi dell'atteggiamento verso il mondo. Si compie la fusione, d'importanza storica universale, del cristianesimo col platonismo e con lo stoicismo atteggiato religiosamente. Il primo for-

nisce allo speciale Vangelo di redenzione del cristianesimo la generale motivazione teoretica del misticismo: nel grande processo della processione dell'universo da Dio e del suo ritorno in Dio mediante il Logos o la conoscenza di Dio, la redenzione cristiana assume il significato di compimento del processo medesimo. Lo stoicismo dà alla morale cristiana, terminologicamente e concettualmente affatto incoerente, e aderente soltanto all'intuitività dei processi, un sostrato teoretico e una terminologia: la legge morale di natura come signorìa della divina ragione sulle passioni e sugli appetiti degli uomini, e l'unificazione degli uomini nel comune possesso della divina ragione, ecco il nucleo e il contenuto sostanziale dell'etica cristiana, che è ingenito all'uomo, poi è stato raccolto nel decalogo di Mosè, e infine nuovamente proclamato nella dottrina di Cristo, al quale ora si aggiungono soltanto i particolari ammonimenti del Vangelo o le superiori virtù cristiane, come pure il sistema cristiano dell'aiuto della grazia, della capacità di grazia della volontà debole o anche affatto corrotta. Il principio cosmico del Logos, che in Cristo diventa uomo e fonda la Chiesa, e dall'altra parte la legge morale naturale, data col Logos medesimo, contenuta nel decalogo di Mosè, e formante nell'insegnamento morale universale di Gesù il sostrato della dottrina del perfezionamento rivolto all'al di là: ecco i due concetti fondamentali, le due pietre angolari della teologia e dell'etica scientifiche, per cui esse si distinguono dal cristianesimo medio degli strati inferiori, più biblico e popolare, e soprattutto aderente al mito religioso e disposto ad accogliere in larghissima misura le antiche credenze popolari [100]). Ma oltre questi limiti non fu

[100]) Circa la differenza tra questi due stadi v. il mio articolo *Der Begriff des Glaubens*, « Z. f. Religion und Geisteskultur », 1907.

neppure accolta la scienza antica. Gli empirici sono appassionatamente respinti. Le scienze naturali cadono completamente: il Physiologus e la descrizione del mondo di Cosma Indicopleuste sono esemplari caratteristici di un'immagine della natura mista di idee bibliche e di curiosità favolose. Parimenti vanno in rovina la storia e la critica; le cronache monastiche con i loro miracoli grotteschi e il racconto biblico delle origini, adornato di elementi presi a prestito dagli storici profani, coi successivi quattro regni danielici, durati da Nembrotte fino al presente, sono i modelli del modo in cui ci si rappresentava la storia. In questa ostilità alla scienza empirico-esatta il cristianesimo confluisce col movimento autonomo della declinante antichità, e affretta la rovina della scienza critica e puramente oggettiva. Nello strato superiore colto l'idea religiosa cristiana si fonde con lo stoicismo e col platonismo, cioè con le potenze dualistiche, mistiche ed etico- umanitarie, e sorgono una filosofia cristiana, una retorica e una sofistica cristiane; nello strato inferiore continua a lavorare il mito, che si afferma con elementi dell'antica religione popolare e dell'antico culto [101]).

---

[101]) Cfr. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*; per la cristianizzazione delle professioni e forme letterarie, HATCH, *Griechentum und Christentum*, traduzione tedesca del PREUSCHEN, 1892; VON SCHUBERT, *Kirchengeschichte*, I, 806; per il lavorio sotterraneo e la fusione del mito, USENER, *Die Heiligen der Merowinger*, 1900; LUCIUS, *Heiligenlegenden*, 1905. Sarebbe assai desiderabile che si avessero monografie sull'atteggiamento di quest'età verso le scienze naturali e la storia critica: esse soltanto potrebbero illustrare a dovere lo stato degli spiriti. Dato questo stato di cose a mio giudizio non è esatto parlare dell'accoglimento della « scienza » come d'una « mondanizzazione », tanto quanto non si può considerare mondanizzazione la penetrazione nello Stato. Infatti fu accolta solo quella scienza, ch'era già di per sè spiritualistica, dualistica, religiosa, etica. Nella vera mondanizzazione rientra soltanto la ricezione della maniera retorica e di tutte le sottigliezze e vanità provenienti dalla smania di disputare sulle sillabe. È precisamente una cultura decadente e formali-

La legge morale naturale. — Gli altri particolari appartengono alla storia del dogma. Per il nostro scopo ha importanza speciale soltanto, in prima linea, la ricezione dello stoicismo, della stoica «legge morale e naturale o legge di Dio o anche diritto naturale». Infatti questa ricezione non soltanto è lo strumento con cui in generale si fissano e si denominano i concetti etici cristiani, ma è anche il mezzo idoneo a stabilire il giusto rapporto tra il mondo, cioè lo Stato, il diritto, il sistema delle funzioni sociali, e l'esistenza della Chiesa e della comunità di salvazione. Quasi tutto quello che abbiamo esposto sinora era ordinamento verso l'interno, regolamento della società in quanto elemento della propria vita, e il concetto dello Stato e del mondo compariva solo in quanto entrambi appunto per quel motivo penetravano nella vita della Chiesa: ora invece si tratta della relazione con lo Stato nel complesso e verso l'esterno. Ma per questo riguardo vedremo assumere straordinaria importanza per l'appunto la teoria stoica, il concetto della natura e della sua legge. Si odono le prime risonanze di questo concetto già in Paolo; gli apologeti e gli Alessandrini lo pongono in intimo collegamento col concetto del Logos, a fondamento dell'etica cristiana.

---

stica con una spaventosa ipertrofia dell'acume formale e della retorica. Per lo stesso motivo è anche difficilmente esatto qualificare la gnosi di mondanizzazione acuta in opposizione a questa cronica, come fanno l'Overbeck e A. Harnack. Le parti della gnosi che s'accostano al cristianesimo sono anch'esse dualistiche e ascetiche. In tutto questo si ha soltanto il conato di procedere dal particolare storico e dal mito ai fondamenti generali e ai concetti, cioè alla scienza. Ma il pensiero scientifico come tale non è necessariamente mondanizzazione, come ritiene l'Overbeck. Perciò appunto è anche erroneo parlare, col Thamin e altri, di violentamento dell'etica e della gnosi cristiana per opera della « antichità ». L'« antichità » accolta è per l'appunto non più l'antichità antica, ma l'antichità diventata spiritualistica e dualistica.

A cominciare dai Padri del sec. IV esso, come già si è visto in tutti gli argomenti sinora trattati, si fa innanzi sempre più vigorosamente, insieme con una teoria relativa alla corruzione della legge di natura avveratasi per effetto del peccato originale. Esso poi più di ogni altro fattore rende infine possibile l'intesa con lo Stato, e quindi la risposta di massima al quesito sul rapporto con lo Stato medesimo. Ciò che è il neoplatonismo per il dogma, lo è per l'etica e soprattutto per la filosofia sociale lo stoicismo. Soltanto nel primo medioevo vedremo poi le categorie neoplatoniche prendere il sopravvento sulle stoiche anche nel campo della teoria sociale [102]).

---

[102]) Purtroppo su quest'argomento non possediamo alcuna monografia, cfr. il mio annunzio della *Dogmengeschichte* del SEEBERG nelle « Gött. gel. Anz. », 1901, p. 22-26. Nella Chiesa antica questo concetto rimase dapprima latente sotto quello del Logos, poi venne trattato più in via accessoria che come fondamento dell'etica, e ciò specialmente dai Latini in collegamento con CICERONE. Ma queste relazioni sono di somma importanza per l'avvenire, GIERKE, III, 124. La materia venne elaborata in dogma fondamentale soltanto dalla scolastica. Cfr. HERGENRÖTHER, *Katholische Kirche und christlicher Staat*, 1872, p. 13 sg.

Il ravvicinamento è fondamentalmente compiuto da FILONE, cfr. HIRZEL, Ἄγραφος νόμος (« Abhh. der philol.-hist. Klasse der Sächsischen Akademie », 1903, vol. XX, p. 16-17). La teoria dell' ἀγ. ν. sarebbe formulata in F. sotto l'influsso in parte della filosofia. « Leggi non scritte rivelano con la loro vita i saggi dell'antica storia, i patriarchi e i capi di tribù, dei quali appunto per questo ha raccontato le azioni Mosè, affinchè servissero di sprone ai discendenti. In essi la legge s'è compiuta ed è diventata personale. Ma essi medesimi ebbero alla loro volta bisogno di una norma, secondo la quale operare, e che fu fornita loro dalla natura. Anche questa norma è chiamata una volta da Filone legge non scritta... A. ν. è per lui una legge, che non è fissata su carta o su pietra, ma scaturisce viva nell'operare, sia di singoli cospicui rappresentanti di essa, patriarchi ed eroi, sia finalmente dell'essenza suprema, dell'universo o della divinità ». Lo HEINRICI così sintetizza il contenuto dei libri *De Abrahamo, de Josepho, de vita Mosis, de decalogo*: « Nei primi due libri viene elaborata la norma della vita di questi patriarchi; la loro vita è la personificazione della legge non scritta, della legge animata e razionale, in cui la natura umana comparirebbe secondo la sua perfezione, e che sarebbe la premessa della legge posteriormente codificata. Abramo vien rappre-

Lo Stato. — Con ciò veniamo all'ultimo dei grandi problemi sociali del cristianesimo, quello cioè del suo rapporto con lo Stato.

Problema dell'efficacia interna sul sentimento dello Stato e sull'ideale sociale. — Nella relazione tra lo Stato e la Chiesa si possono ricercare due cose. Si può domandare fino a qual punto lo schema fondamentale di condotta e di sentimento sociologico, che il cristianesimo ha creato in relazione all'oggetto religioso, coscientemente o incoscientemente sia stato immesso anche negli altri tipi sociologici, fino al qual punto l'individualismo cristiano abbia de-

---

sentato quale tipo della giusta conoscenza. Giuseppe come tipo dell'uomo di Stato... (uno scritto ora perduto) raffigura Isacco quale tipo dell'autodidatta, che forma con regola uniforme la propria essenza (φύσις), Giacobbe quale tipo dell'asceta, che qui significa eroe dotato di abnegazione e di fortunata potenza d'azione. Ma lo scritto principale... è la vita di Mosè, in cui l'eroe appare perfetto legislatore, ed è a un tempo celebrato come re, sacerdote, profeta. Lo scritto *de decalogo*, secondo le indicazioni della sua introduzione, apparteneva anch'esso alla serie dei νόμοι ἄγραφοι: esso esalta l'eterna verità morale, che da Dio viene immediatamente comunicata al suo interprete come fondamento d'ogni altra posteriore legislazione ». (« Theol. Litztg. », 1903, col. 77). Chiunque abbia letto le due sole etiche della Chiesa antica, il *Pedagogo* di Clemente e gli *Uffici* di S. Ambrogio, sa che entrambi seguono senz' altro questo corso d'idee. L'esplicita imitazione di Filone in S. Ambrogio e negli Alessandrini è constatata anche dal Thamin, *St. Ambroise et la morale chrétienne au 4ème siècle*, 1895. L'equiparazione della legge di natura con la legge mosaico-cristiana è originata in parte dall'identità del Logos in esse operante, in parte dalla nota teoria della derivazione del sapere greco dall' Oriente. Intorno a Paolo v. Quimbach, *Die Lehre des h. Paulus von der natürlichen Gotteserkenntnis und dem natürlichen Sittengesetz*, Friburgo 1906 (« Strassburger theol. Studien » VII, 4); il Q. giustamente mette in rilievo già in S. Paolo l'identità essenziale del decalogo con la legge di natura. Il Waldstein, *Der Einfluss des Stoizismus auf die älteste christliche Lehrbildung* (« *Theol. Stud. u. Krit.* », 1880) ritiene che l'accoglimento delle dottrine etiche dello stoicismo sia limitata a Giustino e a Clemente, ma in costoro vada però molto a fondo; e che il Logos significhi appunto la legge naturale

stato nello Stato, nella società, nella corporazione, il senso della libertà, dell'uguaglianza, del valore autonomo dell'individuo, fino a qual punto il suo universalismo abbia infuso anche negli altri rapporti sentimenti partriarcali cristiani, fino a qual punto l'umiltà e l'amore abbiano dato colore ai rapporti tra gli uomini in generale. S'intende che per l'età precostantiniana tutto ciò è escluso: può dirsi soltanto che il cristianesimo mandò in dissoluzione l'antico schema fondamentale formatosi in collegamento con lo Stato-città e col fattore militare, e scompaginò l'antica idea dello Stato. Per poter rispondere al quesito relativamente al periodo postcostantiniano, occorrerebbe una cono-

---

degli Stoici, secondo le parole di CRISIPPO: — διόπερ τέλος γίνεται τὸ ἀκολούθως τῇ φύσει λῆν, ὅπερ ἐστὶ κατά γε τὴν αὐτοῦ καὶ κατὰ τὴν τῶν ὅλων, οὐδὲν ἐνεργούντας ὧν ἀπαρορεύειν εἴωθεν ὁ νόμος ὁ κοινός, ὅσπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος διὰ πάντων ἐρχόμενος, ὁ αὐτὸς ὢν τῷ Διὶ καθηγημόνι τούτῳ τῆς τῶν ὅλων διοικήσεως ὄντι, p. 636. Ma in verità la cosa ha assai maggiore estensione, è sempre naturale e immancabile accompagnamento del Logos o premessa naturale di esso. Noto alcuni passi: JUSTIN., *Apol.*, II, 8 Στωικοὶ κἂν τὸν ἠθικὸν λόγον κόσμιοι γεγόνασιν; *Apol.*, II, 10 ὅσα γὰρ καλῶς ἀεὶ ἐφθέγξαντο καὶ εὗρον οἱ φιλοσοφήσαντες, ἢ νομοθετήσαντες, κατὰ λόγου μέρος... ἐστι πονηθέντα αὐτοῖς· ἐπειδὴ δὲ οὐ πάντα τὰ τοῦ λόγου ἐγνώρισαν, ὅς ἐστιν ὁ Χριστός, καὶ ἐναντία ἑαυτοῖς πολλάκις εἶνον. *Dialog.* 11 : αἰώνιός τε ἡμῖν νόμος καὶ τελευταῖος Χριστὸς ἐδόθη. — CLEM. AL., *Paed.*, I, 2, 6, ἡμεῖς δὲ ἅμα νοήματι (sc. θεοῦ) νέπιοι γεγόναμεν, τὴν ἀρίστην, καὶ βεβαιοτάτην τάξιν παρὰ τῆς αὐτοῦ εὐταξίας παραλαμβάνοντες, ἣ πρῶτον μὲν ἀμφὶ τὸν κόσμον καὶ τὸν οὐρανὸν, τὰς δὲ ἡλιακὰς περιδινήσεις κυκλεῖται καὶ τῶν λοιπῶν ἄστρων τὰς φορὰς ἀσχολεῖται διὰ τὸν ἄνθρωπον, ἔπειτα δὲ περὶ τὸν ἄνθρωπον αὐτόν περὶ ὃν ἡ πᾶσα σπουδὴ καταγίνεται· καὶ τοῦτον ἔργον ἡγουμένη μέγιστον ψυχὴν μὲν αὐτοῦ φρονήσε καὶ σωφροσύνῃ κατηύθυνεν, τὸ δὲ σῶμα κάλλει καὶ εὐρύθμίᾳ συνεκεράσατο, περὶ δὲ τὰς πράξεις τῆς ἀνθρωπότητος τό τε ἐν αὐτοῖς κατορθοῦν καὶ τὸ εὔτακτον ἐνιέπνευσε τὸ ἑαυτῆς. (Cioè tutt'insieme legge di natura, provvidenza, logos, etica). *Paedag.*, I, 7, 60: ὁ δὲ νόμος χάρις ἐστὶν παλλαία διὰ Μουσέως ὑπὸ τοῦ λόγου δοθεῖσα. — ORIGENE, v. i passi che saranno riferiti in seguito. — IRENEO (Harvey), IV, 27, 3 *Quare igitur patribus non disposuit Dominus testamentum? Quia « lex non est posita iustis », iusti autem patres virtutem decalogi habentes in cordibus et animabus suis... propter*

scenza della storia giuridica e sociale di esso periodo più profonda della mia. In sè, dato il crescente collegamento dello Stato con la Chiesa, una simile influenza sarebbe verosimile; tuttavia mi sembra ch'essa in questo campo sia stata minima. Le istituzioni saldamente radicate nelle antiche idee e la formazione spirituale sono troppo vecchie, troppo indipendenti, troppo diverse d'origine, sì da non poter accogliere in sè nuovi incitamenti, e la Chiesa è ancora così unilaterale, così figlia, ancora, della lotta e della vittoria, così internamente ritrosa, da non potersi innestare in quel modo nella compagine interna dello Stato. Si potrà parlare piuttosto di una forte influenza sociologica esercitata

---

quod non fuit necesse admoneri eos correptoriis litteris, quia habebant in semetipsis iustitiam legis. Cum autem haec iustitia et dilectio... cessisset in oblivionem et extincta esset in Aegypto, necessario Deus... semetipsum ostendebat per vocem. IV, 9, 2 e IV, 24, 1, immutabilità della legge divina, per effetto della quale anche la legge di Cristo dev'esser identica con quella di Mosè e della natura, soltanto con l'abolizione della forma legale e con l'accentuazione della libertà. — TAZIANO, 28: Διὰ τοῦτο καὶ τῆς παρ' ὑμῖν κατέγνων νομοθεσίας. Μίαν μὲν γὰσ ἐχρῆν εἶναι καὶ κοινὴν ἁπάντων τὴν πολιτείαν. — TERTULLIANO, *De virg. rel.*, I: *Sic et iustitia (nam idem Deus iustitiae et creaturae) prima fuit in rudimentis, natura Deum metuens. Dehinc per legem et prophetas promovit in infantiam, dehinc per evangelium efferbuit in iuventutem, nunc per paracletum componitur in maturitatem.* De test. anim., 5: *Magistra natura, anima discipula. Quicquid aut illa edocuit aut ista perdidicit, a Deo traditum est, magistro scilicet ipsius magistrae.* — LATTANZIO, *Inst.*, VI, 8: *Suscipienda igitur Dei lex est, quae nos ad hoc iter dirigat, illa sancta, illa caelestis, quam Marcus Tullius in libro de republica tertio paene divina voce depinxit: « est quidem vera lex recta ratio, naturae congruens, diffusa in omnis, constans, sempiterna, quae vocet ad officium iubendo, vetando a fraude deteneat, quae tamen neque probos frustra iubet aut vetat nec improbos iubendo aut vetando movet. Huic legi nec abrogari fas est neque derogari aliquid ex hac licet neque tota abrogari potest, nec vero aut per senatum aut per populum solvi hac lege possumus... sed omnes gentes et omni tempore una lex et sempiterna et immutabilis continebit usque erit quasi magister et imperator omnium Deus... » Quis sacramentum Dei sciens tam significanter enarrare legem Dei posset quam illam homo longe a veritatis notitia remotus expressit? Ego vero eos, qui vera imprudenter loquuntur, sic habendos*

sulla Chiesa e sulle sue istituzioni dal diritto corporativo romano e dall'azione superstite dell'antico *ius sacrum*. D'altra parte, la crescente esaltazione religiosa della corona e della burocrazia, il bizantinismo cioè, dovranno ricondursi più a influssi pagano-orien-

---

puto, tamquam divinent spiritu aliquo instincti... quod (cioè l'esposizione completa) *quia facere ille non poterat nobis faciendum est, quibus ipsa lex tradita est ab illo uno magistro et imperatore omnium Deo. Huius legis caput primum est ipsum Deum nosse... Dixi quid debeatur Deo, dicam nunc quid homini tribuendum sit.* — S. Ambrogio, *De officiis*, I, 84 *naturam imitemur.* I, 124 *ne quid contra naturam, ne quid turpe atque indecorum sentiamus.* I, 223 *decorum est secundum naturam vivere, secundum naturam degere, et turpe est quid sit contra naturam.* I, 229 *appetitus rationi subiectus est lege naturae ipsius.* III, 31 *Iustus legem habet mentis suae et aequitatis ac iustitiae suae normam.* III, 19 *haec utique lex naturae est, quae nos ad omnem stringit humanitatem, ut alter alteri tamquam unius partes corporis deferamus.* III, 25 coincidenza della moralità e dell'utilità secondo la legge di natura; lo stesso III 28 e III 24. II 80: *unde igitur haec vel Tullius vel Panaetius aut ipse Aristoteles transtulerint, apertum est satis*: segue l'accenno al Vecchio Testamento, e così pure II, 6. *Epist.*, 53, 10: *non fuit necessaria lex per Moysen, denique subintravit... in locum naturalis legis intraverit. Itaque si illa suum servasset locum, haec lex scripta nequaquam esset ingressa;* ugualmente 53, 2: *Ea igitur lex non scribitur sed innascitur, nec aliqua percipitur lectione sed profluo quodam fonte in singulis exprimitur et humanis ingeniis hauritur.* — Ambrosiaster, *Com. in Ep. ad Rom.*, 3, 20: *haec ergo est lex naturalis, quae per Moysen partim reformata partim firmata.* — S. Gerolamo, commentar. a Isaia, 24, 6: *Audeant Iudaei, qui se solos legem accepisse domini gloriantur, quod universae primum gentes totusque orbis naturalem acceperit legem et idcirco postea lex data sit per Moysen, quia prima lex dissipata est*: si richiama S. Paolo, *Rom.*, 2, 14. — Di S. Agostino il Jodl, I, 596 dà numerosi passi. *Lex vero aeterna est ratio divina aut voluntas Dei, ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans.* Contra Faustum 22, 7. Infine seguendo il Giercke, III, 128 aggiungo: Isidoro di Siviglia, *Orig.*, V, 2: *omnes quidem leges aut divinae sunt aut humanae; divina natura, humanae moribus constant;* e dalla Glossa ordinaria: *ius naturale dicitur, quod in lege Mosaica vel in Evangelio continetur.* — Forse la circostanza cui va dato maggior peso è che Lattanzio, S. Ambrogio, S. Agostino nelle loro opere si fondano espressamente su Cicerone. La prima parte del *De civitate* si svolge sulla base di considerazioni ciceroniane, gli *Uffici* di S. Ambrogio sono un rifacimento in parte letterale, di quelli di Cicerone. Ciò si deve alla premessa dell'identità dell'etica cristiana con la legge e col diritto di natura.

tali che a quelli della Chiesa; e se durante il dissolvimento dell'Occidente non di rado i vescovi e le Chiese assunsero le funzioni dello Stato, ciò fu imposto dalla necessità e fu l'espressione dei rapporti di potenza, ma non avvicinamento delle forme di vita dello Stato a quelle della Chiesa. Infine, non vi è alcuna traccia d'inclinazione all'individualismo politico, sebbene nei riguardi scientifici ed estetici, e fors'anche nella vita di famiglia, si sia fortemente sviluppato l'elemento individuale, personale, in pieno accordo del resto con tutta l'evoluzione del tardo ellenismo che la Chiesa accolse in sè [103]).

Lo Stato come concetto sostanziale del « mondo ». — Sicchè nella Chiesa antica si deve ricercare soltanto la fissazione in linea di principio

---

[103]) Cfr. GIERKE, *Genossenschaftsrecht*, III, 122-186; intorno al nuovo colorito assunto dai sentimenti sociologici fondamentali ha fine osservazioni il THAMIN nel capitolo *Vertus nouvelles*, p. 250-278. V. anche i celebri passi di LATTANZIO V 15 e 16 circa l'eguaglianza, che secondo lui è l'essenza della giustizia, disconosciuta dalle teorie morali pagane, anzi non intesa altamente neppure da CICERONE. Essa è stata rivelata ai Cristiani. Ma neppure Lattanzio trae dall'uguaglianza conseguenze pratiche: *dicet aliquis nonne sunt apud vos alii pauperes, alii divites, alii servi alii domini? nonne aliquid inter singulos interest? nihil nec alia causa est cur nobis invicem fratrum nomen impertiamus, nisi quia pares nos esse credimus. nam cum omnia humana non corpore sed spiritu metiamur, tametsi corporum diversa sit condicio, nobis tamen servi non sunt, sed eos et habemus et dicimus spiritu fratres, religione conservos, divitiae quoque non faciunt insignes, nisi quod possunt bonis operibus facere clariores... cum igitur liberi servis et divites pauperibus humilitate animi pares simus, apud deum tamen virtute discernimur: tanto quisque sublimior est, quanto iustior... si non tantum quasi parem, sed etiam quasi minorem se gesserit, utique multo altiorem dignitatis gradum Deo iudice consequetur nam profecto in hac vita saeculari brevia et caduca sunt omnia.* Qui si fa il passo, grave di conseguenze, d'interpretare la giustizia come uguaglianza; ma l'uguaglianza è ancora ristretta al mero campo religioso, in cui il suo razionalismo trova da sè i propri limiti.

del rapporto tra Chiesa e regno di Dio da un lato, Stato e mondo dell'altro, in quanto grandezze intimamente separate per essenza e incapaci, grazie a questa diversità essenziale, di compenetrarsi a vicenda [104]). Orbene, questo problema, come già s'è visto in più punti, è propriamente doppio, giacché da un lato si ha il crescente riconoscimento del mondo e dei suoi ordinamenti secondo le tesi sempre fondamentali di S. Paolo, dall'altra parte il fondamentale ripudio del mondo e dello Stato come prodotti del peccato e del regno dei demoni. In questo processo il presupposto fondamentale è l'equiparazione dello Stato e della società col « mondo ». Quell'immagine ricca d'interni contrasti, che abbiamo precedentemente delineata, che la sola vera comunità di salute s'era creata col concetto del mondo peccaminoso e perduto, per la crescente necessità di rapporti pratici si determinò sempre più precisamente come contenuto concettuale dello Stato e dell'ordinamento sociale. Dopochè la scienza fu in parte uccisa, in parte cristianizzata, le forme della vita privata furono diventate anch'esse cristiane, le leggi pagane furono abolite, rimase come contenuto concettuale del mondo lo Stato in sé. Il mondo, nel senso

---

[104]) Cfr. K. J. Neumann, *Der römische Staat und die allgemeine Kirche*, I, 1900; Gierke, III, 122-128; Harnack, *Mission*, I, 206-227; Bigelmair, 76-124; Hergenröther, *Katholische Kirche und christlicher Staat*, 1872; Weinel, *Stellung des Urchristentums* ecc. Specialmente importante è il primo volume della grande opera dei fratelli Carlyle. Qui ho trovato confermato tutto quel che avevo concluso dalle mie conoscenze, però confortato da un corredo di prove, tratte dalle fonti, più ricco di quello di cui disponevo io. J. Carlyle se lo è procurato con l'aiuto di uno stato maggiore di aiutanti teologi. L'orientamento del suo lavoro è diverso dal mio, in quanto a lui preme soltanto di mettere in luce i fondamenti del medioevo, mentre io cerco di determinare il rapporto che corre tra le formazioni sociali da un lato, e le idee fondamentali e i punti di origine del cristianesimo dall'altro.

del tardo giudaismo e del cristianesimo primitivo, e poi anche di tutta la Chiesa antica, non è affatto un concetto cosmologico, ma un concetto politico, sociale, storico. Esso significa il paganesimo, le genti, il mondo non giudaico, che per effetto della defezione e della malvagità è diventato regno dei demoni, e che sempre più s'appunta nel grande impero dei Cesari, fautore del culto imperiale. Le sedi del culto imperiale anche per l'Apocalisse cristiana sono il trono di Satana, dominatore di questo mondo. E siccome poi il cristianesimo gentile ha che fare essenzialmente con l'impero romano, i Cesari diventano signori e rappresentanti del « mondo ». Il cristianesimo chiama se stesso βασιλεία, e quindi anche il suo contraltare, il mondo, diventa una βασιλεία, ch'è visibile in Cesare, nel diritto imperiale, nel culto imperiale. Il mondo diventa l'impero e quindi il contenuto concettuale delle leggi e degli ordinamenti vigenti. Infatti un regno è anche l'esponente della legge e del diritto; e la legge e il diritto abbracciano anche l'intiero ordine sociale. La questione dell'atteggiamento di fronte alle leggi è la questione dell'atteggiamento di fronte al mondo. Il mondo è αἰών οὗτος ovvero *saeculum*, cioè il periodo storico precedente al ritorno di Cristo. Questo concetto non ha alcun rapporto con quello metafisico-cosmologico dell'universo, del *mundus* o κόσμος, sebbene le espressioni vengano scambiate; le dottrine gnostiche, che volevano derivare il mondo e i suoi peccati dalla materia e dal senso, vennero soffocate, e si rimase all'antica dottrina del Vecchio Testamento, secondo cui la creazione è buona, ma il « mondo » deriva dal peccato originale, dalla volontà corrotta e dalla seduzione del demonio. Di qui nasce anche lo Stato, che quindi a partire da quest'inizio fu considerato, insieme con gli ordinamenti del matrimonio, del lavoro, della proprietà, della schia-

vitù, del diritto, della guerra, come il principio unitario ed essenzialmente invariabile del « mondo »; tutti i mutamenti sopravvenuti, e naturalmente osservati anche dai Cristiani, e cioè il passaggio della signoria mondiale dall'Oriente a Roma, quindi lo sfaldamento dell'antica tradizione romana e l'orientalizzazione dell'impero a cominciare dai Severi, la nuova costituzione e amministrazione dioclezianea, non cambiano niente al suo principio; e neppure l'esser divenuto l'impero cristiano vi reca alcuna innovazione, in quanto si tratta dello Stato come Stato, e non già come il servitore che la Chiesa deve guidare, santificare e liberare dal peccato, come il corpo da essa animato. Ciò che vale per il mondo, vale dunque anche per lo Stato: questo è a un tempo buono e cattivo, come quello [105]).

---

[105]) Questo punto di vista è espresso in modo semplice e caratteristico negli atti dei martiri scillitani, dove il cristiano Speratus, invitato a giurare per il genio dell'imperatore, risponde: ἐγὼ τὴν βασιλείαν τοῦ νῦν αἰῶνος οὐ γιγνώσκω. La connessione tra *saeculum* e impero appare in un passo spesso citato di TERTULLIANO: « *Et Caesares credidissent super Christo, si aut Caesares non essent necessarii saeculo, aut si et Christiani potuissent esse Caesares.* NEUMANN, 149. Quando l'ultima eventualità qui accennata realmente si avverò, continuò tuttavia a conservarsi intatto il pensiero precedente. Nello stesso *Apologeticum*, certamente a bella posta intonato amichevolmente, Tertulliano dice: « i Cristiani subordinano l'imperatore a Dio, ma a Dio soltanto; egli è il primo dopo Dio, e sta al disopra delle divinità pagane. Egli è scelto e costituito da Dio, e a questo deve la sua grandezza ». Neumann, 150. Il pensiero recondito è però che la sua grandezza consiste nel presiedere al regno del peccato, ma del resto anche nel dargli ordine mondano. La questione dell'atteggiamento verso l'impero è quindi identica a quella dell'atteggiamento verso le « leggi » dell'impero, Neumann, 115 e 168. Ma anche dopo la purificazione di esse leggi permane nell'impero il carattere di *terrena civitas*: *Invenimus ergo in terrena civitate duas formas: unam suam praesentiam demonstrantem, alteram coelesti civitati significandae sua praesentia servientem. Pares autem cives terrenae civitatis peccato vitiata natura, coelestis vero civitatis cives a peccato naturam liberans gratia... Ibi humanus usus ostenditur, hic divinum beneficium commendatur* ». AUGUST., *De civ. Dei*, XV, 2. In ciò

Necessità della conciliazione del contrasto. — La doppia posizione verso questo « mondo » si trova perciò sempre contemporaneamente nelle stesse persone; essa non si ripartisce tra diversi maestri, ma è propria a tutti, e soltanto diversamente accentuata nei suoi elementi. Si fraintende tutto, se non si tien conto di questa circostanza e si considerano differenze di principio quelle che sono semplici sfumature. Ciò vale anche per i grandi teologi dell'età imperiale cristiana, anzi principalmente per essi coi loro tentativi di formulazione di principio. E vale anzitutto per le fondamentali tesi di S. Paolo, che fa migrare il fedele nel mondo come straniero e pellegrino, e nello stesso tempo considera l'autorità come ordinata da Dio a fin di bene. Dopo i primi urti sanguinosi col potere dello Stato esplode bensì nell'Apocalisse un odio fanatico contro lo Stato,

---

sta la duplicità di ogni Stato, dell'israelitico un tempo e ora del romano cristiano, il quale sotto la prima *forma* rientra nel tipo generale e in sè uniforme della *terrena civitas*. Quest'ultimo pensiero è espresso esplicitamente nel *De civ. Dei*, XVIII, 2, 1: *Societas* (cioè la civitas terrena) *igitur usquequaque mortalium diffusa per terras et in locorum quantislibet diversitatibus unius tamen eiusdemque naturae quaedam communione devincta... adversus se ipsam plerumque dividitur et pars partem, quae praevalet, opprimit... sed inter plurima regna terrarum, in quae terrenae utilitatis vel cupiditatis est divisa societas* (*quam civitatem mundi huius universali vocabulo nuncupamus*) *dua regna cernimus longe caeteris provenisse clariora, Assyriorum primum deinde Romanorum... Nam quo modo illud prius, hic posterius, eo modo illud in Oriente* (cioè Nimrod) *hoc in occidente surrexit denique in illius fine huius initium confestim fuit. Regna caetera caeterosque reges velut appendices istorum dixerim*. Cioè, il « mondo » è in sostanza identico con l'impero romano. Lo stesso modo di vedere hanno del resto anche i giuristi romani fino a GIUSTINIANO. « I legisti romani solitamente trattano la materia unicamente dal punto di vista dello Stato romano... e, in sostanza, per il romano l'impero era affatto identico col mondo. I princìpi che lo riguardavano erano in sostanza i princìpi del mondo civile, e naturale e facile ne era l'applicazione a tutto il mondo ». CARLYLE, 70.

odio nel quale si fondono l'apocalittica giudaica e il messianismo antipagano, e che riappare anche più tardi in singole manifestazioni: ma con la sconfitta del montanimo ciò ebbe termine. L'ulteriore evoluzione segue la linea segnata da S. Paolo. Ma adesso appunto si manifesta la doppia direzione di questa linea, da un lato l'adesione all'ordine esistente, dall'altro l'aspra opposizione contro lo Stato manifestantesi demoniaco col culto imperiale, col divieto delle associazioni cristiane, con le sue feroci condanne dei Cristiani. A seconda che i tempi portano pace o persecuzione, e anche a seconda del temperamento e del modo di pensare del singolo dottore, le affermazioni oscillano, ma sempre si hanno le due cose insieme. Anche nei più difficili periodi degli atroci e mirabili martiri, nei quali ad onta della consonanza con molte correnti della tarda antichità tuttavia si afferma nel cristianesimo uno spirito eroico creatore di fede, non si cade in errore intorno alla doppia natura: si considerano le sofferenze come prove e punizioni o mezzi di eccitamento, per i quali Dio si serve del braccio dello Stato, senza che gli ordinamenti di questo cessino per ciò d'esser buoni e voluti da Dio. Quando poi lo Stato si fu dichiarato vinto ed ebbe accolto la Chiesa nella sua compagine, scomparvero le leggi inique e macchiate d'idolatria, e la bontà dello Stato potè venire riconosciuta molto più esplicitamente. Ma come nei dolori non si era mai dimenticata la bontà dello Stato, così ora nell'età di splendore che s'iniziava non si dileguò mai dagli occhi dei dottori della Chiesa la malvagità e la peccaminosità di quello.

Era una contradizione, che bisognava in qualche modo risolvere. Praticamente essa è affatto spiegabile. In essa si estrinsecano l'originaria indifferenza del Vangelo verso il mondo, l'ampliamento apologetico della contradizione in un'antitesi tra un'umanità peccatrice e

perduta e un'umanità redenta e santa, e la coloritura ascetico-dualistica di tale antitesi in un'opposizione tra mondo dei corpi e del senso e mondo della supersensibilità spirituale e ultraterrena. Ma altrettanto vi si fa valere il compromesso col mondo imposto dalla vita pratica, dalla grandezza ed espansione della Chiesa, dall'inserirsi di essa nella vita generale; e questo compromesso ha un proprio diritto interiore di fronte al principio fondamentale, in quanto questo considera il mondo come creazione di Dio e conserva sempre un certo minimo di condizioni mondane di vita come premessa e mezzo degli specifici valori etici e religiosi. Tutto sta nella forma e nell'estensione di questo minimo; e in tale questione si dividono i grandi gruppi: la linea principale dell'evoluzione e la dottrina ufficiale allargano continuamente il minimo, pur attenendosi in via di principio alla oltremondanità, il monachesimo la restringe alla minor misura pensabile, rinunziando a partecipare alla grande vita del mondo e riconoscendo accanto a sé un grado inferiore di moralità mondana. La contradizione è spiegabile, dunque, ma anche insopportabile; e i grandi maestri della Chiesa non sarebbero stati i pensatori, unilaterali bensì, ma acuti e grandi che furono, se non avessero tentato di risolverla teoreticamente.

Stato e leggi come derivazione della legge di natura. — Poichè lo Stato fissa e rappresenta l'intiero sistema sociale con le sue leggi, il problema è quello appunto dell'essenza delle «leggi». Su questo argomento l'antica letteratura s'era accontentata delle due proposizioni bibliche, secondo cui l'autorità tiene il suo potere da Dio ai fini dell'ordine pubblico, e in caso di conflitto si deve obbedire più a Dio che agli uomini. Senonchè queste tesi non creavano sufficiente chiarezza. Infatti da un lato erano mere affermazioni

dogmatiche senza motivazione di principio generale ed evidentemente in connessione con l'idea religiosa; e dall'altro lato non offrivano alcuna decisione per i casi che uscissero dai limiti dell'urto con le leggi destinate a promuovere il culto pagano ed a vietare le associazioni cristiane. Ad onta delle formule paoline, il profeta e trattatista cristiano Hermas poteva a questo proposito mettere nel contrasto più reciso le leggi della città di Dio e quelle della città terrena: — « Vuoi tu a motivo dei tuoi campi e dell'altro tuo avere abiurare completamente la tua legge e vivere secondo la legge di questa città (terrena)? Vedi che non ti riesca a perdizione il rinnegare la tua legge... Poichè tu vivi in paese straniero, non cercare d'acquistare più dello stretto necessario e giustappunto sufficiente, e sii pronto, se il dominatore di questa città (terrena) vorrà bandirti a causa della renitenza alle sue leggi, a lasciare la sua città e recarti nella tua e vivere la tua propria vita in grande letizia, senza soffrire maltrattamenti ». Anche la lettera agli Ebrei pone in reciso contrasto la città di Dio e la città del mondo [106]). Ma non appena queste difficilissime lotte furono superate, e giovò in generale adattarsi al sistema sociale legale, si sentì la necessità di una teoria generale, che i Cristiani potessero far propria, circa la legittimità e la misura di validità delle « leggi ». Anche in questo campo furono i primi gli apologeti che, allo stesso modo che in generale fusero l'etica cristiana con la stoica, cercarono anche almeno entro certi limiti di mettere in intimo accordo le leggi della città terrena

---

[106]) HERMAS, *Sim.* I. *Hebr.*, II, 16. La designazione di πόλις o *civitas* data tanto al mondo quanto alla Chiesa implica anch'essa due legislazioni o anche due diversi costumi. V. WEINEL, *Stellung*, p. 52 e 63.

con quelle della città di Dio [107]). La via di uscita fu offerta dalla legge e dal diritto di natura dello stoicismo, identificati con la legge morale cristiana. Come abbiamo già accennato, gli Stoici e i giuristi che di essi risentirono l'influsso considerarono il diritto positivo e la legge positiva come derivazione dal diritto e dalla legge di natura fluenti dalla divina natura e dalla provvidenzialità delle cose, e fondarono la validità delle leggi sulla misura di diritto naturale in esse contenuta. Poichè così i Cristiani colti in questa legge di natura riconoscevano l'ordine della creazione, il contenuto del decalogo, un elemento essenziale della legge morale cristiana e del Logos incarnato in Cristo, anche il diritto naturale si presentava loro come una dottrina cristiana. Ma con ciò era data la motivazione generale e la regola critica della validità delle « leggi ». Prima parlando di legge si era pensato quasi unicamente alla legge di Mosè e talvolta anche alla nuova legge di Cristo, mentre le leggi dello Stato si abbandonavano a se stesse; ora invece la letteratura e la prassi del cristianesimo assunsero il compito di esaminare cri-

---

107) V. Weinel, p. 61: « Propriamente sono i primi gli apologeti a usare questo linguaggio (a riferire l'uno all'altro i due νόμοι) essi contrappongono al cristianesimo, come « legislatori », almeno altrettanto spesso i filosofi quanto lo Stato. Certo è che quest'uso è attestato da numerosi passi. Però gli apologeti inclinano già a riconoscere la legislazione statale, nonchè la filosofia, come elementi e gradi preparatori della legge cristiana o legge di Dio. È vero che per loro le leggi dello Stato sono elementari e in certo modo inefficaci (Giustino, I, 12), e soprattutto troppo diverse l'una dall'altra, anzi opposte l'una all'altra; inoltre si trovano ordinate per legge anche « cose dannose » II, 9. Infatti sono stati i demoni a dare in parte queste leggi; e del resto già prima del cristianesimo i corifei dell'ideale, uomini come Eraclito e gli Stoici, sono stati perseguitati dalle autorità, II, 8 ». Il comparire degli apologeti significava che ormai prende la parola lo strato superiore colto; e si capisce che adesso non sono più possibili nè l'antica contradittorietà nè l'indeterminatezza del principio paolino.

ticamente le leggi statali, di riconoscerle in parte e di fonderle con la legge cristiana e in parte di rifiutarle come guaste dai demoni e dal peccato. Gli apologeti sono ancora esitanti; invece parla chiaro ed aperto in questo senso il grande Origene. Questi trovò che il polemista pagano Celso metteva dinanzi ai Cristiani il pensiero del diritto naturale stoico e della sua estrinsecazione nel sistema delle leggi dello Stato, e li invitava a sottomettersi alle leggi medesime, esprimendo il timore che la loro ostilità contro il mondo potesse causare la desolazione e l'impoverimento dello Stato. Origene fa senz'altro suo il pensiero di Celso, ma mette in rilievo l'incongruenza delle leggi positive esistenti di fronte alle norme della legge e del diritto di natura. In quanto le leggi dello Stato coincidono con tali norme, sono buone e divine, in quanto non coincidono, sono empie e non meritano obbedienza. «Alle leggi dello Stato si deve obbedire soltanto quando sono d'accordo con la legge divina; ma quando la legge scritta dello Stato comanda diversamente dalla legge naturale-divina, allora occorre allontanarsi dalla prima e seguire soltanto la prescrizione divina». Il divieto delle associazioni cristiane e il favoreggiamento dell'idolatria contravvengono alla legge naturale-divina, e sono piuttosto leggi barbariche da Sciti che non leggi di diritto. In quest'ultima affermazione si manifesta in modo caratteristico la presupposizione che il diritto romano debba per principio corrispondere senz'altro al naturale, e che le leggi anticristiane dei Romani sono barbariche e indegne di loro. Con ciò si ha l'avviamento ad una motivazione e ad una limitazione delle leggi, che troviamo poi sempre più seguite dai Padri della Chiesa. Lattanzio appoggiandosi a Cicerone propugna con entusiasmo la medesima dottrina, e il suo esempio è seguito, sem-

pre con riferimento a Cicerone, da tutti i dottori occidentali, nonchè dal codice giustinianeo. Nel periodo post-costantiniano, diventato lo Stato cristiano, l'accettazione di questa tesi divenne generale, e il riconoscimento definitivo dello Stato restò fondato sulla teoria etico-giuridica che le sue leggi derivano dal diritto di natura, identico col decalogo [108]).

---

108) I passi di ORIGENE costituiscono il punto di partenza tanto per il NEUMANN, p. 234 sg. quanto per il CARLYLE, 103 sgg. *Contra Celsum* v 37 Δύο τοίνυν νόμων προκειμένον γενικῶς, καὶ τοῦ μὲν ὄντος τῆς φύσεος νόμου, ὅν θεὸς ἂν νομοθέτησαι, ἑτέρου δὲ τοῦ ταῖς πόλεσι γραπτοῦ· καλὸν, ὅπου μὲν μὴ ἐναντιοῦται ὁ γραπτὸς λόγος νόμῳ τῷ θεοῦ, μὴ λιπεῖν τοῦς πολίτας προφάσει ξένων λόγων· ἔνθα δὲ τὰ ἐναντία τῷ γραπτῷ νόμῳ προστάσσει ὁ τῆς φύσεως τουτέστι τοῦ θεοῦ· ὅρα εἰ μὴ ὁ λόγος ἐρεῖ μακρὰν μὲν χαίρειν εἰπεῖν τοῖς γεγραμμένοις. La stessa antitesi, affatto abituale nelle teorie politiche greche (v. HIRZEL, Ἄγραφος νόμος, p. 91 : ἡνίκα ἡ φύσις διεθεσμοθέτει τοῖς ἀνθρώποις μόνη, πρὶν τοὺς γραπτοὺς εἰςφοιτῆσαι νόμους), ricompare spesso come teoria manifestamente tecnica presso Origene, *c. Celsum*, VIII, 26 e VIII, 75. Il Neumann riferisce anche un passo molto caratteristico del commentario alla lettera ai Romani, IX, 26 e 27, al quale passo accenna lo stesso O., *c. C.*, VIII, 65. Questi dice, *ad Rom.*, 13, 1-2: « *Non est enim, inquit* (*Paulus*), *potestas nisi a Deo* », *dicet fortasse aliquis*: *quid ergo? et illa potestas, quae servos dei persequitur... a deo est? ad haec breviter respondemus.* I doni di Dio, le leggi, son fatti per l'uso, non per l'abuso. *Erit autem iustum iudicium Dei erga eos, qui acceptam potestatem secundum suas impietates et non secundum divinas temperant leges... Non hic* (*Paulus*) *de illis potestatibus dicit, quae persecutiones inferunt fidei*: *ibi enim dicendum est,* « *deo oportet obtemperare magis quam hominibus* », *sed de istis communibus dicit.* In Origene il pensiero ha una forte punta polemica, ma si sente anche immediatamente la possibilità dell'interpretazione conservatrice. Questa si fa strada sempre più nettamente con la pacificazione dello Stato con la Chiesa; e allora si fa sentire presso gli Occidentali l'influsso di CICERONE e dei giuristi. Si fa ora derivare lo Stato dall'istinto sociale della legge di natura, e la sua legge dalla legge divina di natura, non senza che, naturalmente, si riaffacci continuamente la difficoltà del contrasto tra la legge positiva e il diritto di natura. Di ciò si parlerà in seguito. Abbiamo già riferito il celebre passo di LATTANZIO, in cui si esalta il diritto naturale ciceroniano, *Inst.*, VI, 8: *nec vero aut per senatum aut per populum solvi hac lege possumus neque est quaerendus explanator aut interpres Sextus Aelius nec erit alia lex Romae alia Athenis, alia nunc alia posthac.* Si aggiungano le affermazioni VI, 10: *Deus... animal nos esse*

Il diritto di natura relativo dello stato di peccato. — Senonchè così sembra quasi essersi dimostrato troppo, sembra che si sia divinizzato lo Stato. Naturalmente non era questo l'intendimento dei dottori della Chiesa. A mano a mano che la Chiesa accettava prati-

---

voluit sociale... causa coeundi ipsa potius humanitas... natura hominis societatis ac communionis appetens, VI, 11: *conservanda igitur est humanitas* (la natura in quanto fondatrice della comunità statale e delle sue leggi)... *discordia igitur ac dissensio non est secundum hominis rationem verumque illud est Ciceronis, quod ait hominem naturae oboedientem homini nocere non posse.* Questa è l'essenza del vero *ius* e della vera *iustitia. Epitome Inst.*, 53: *si enim nos idem Deus fecit et universos ad i u s t i t i a m* (la *societas* conforme a natura) *vitamque aeternam pari condicione generavit, fraterna utique necessitudine cohaeremus.* Ma l'errore dei filosofi e dei giuristi consiste nel fatto ch'essi misurano questa *societas iuris* soltanto secondo l'utilità terrena, non secondo il bene celeste. La stessa critica, mezzo consenziente e mezzo emendante, applica *Inst.*, 3, 8 al concetto di *naturae convenienter vivere.* Parimenti S. Agostino, *De civ. Dei*, XIX, 12: *homo fertur quodam modo n a t u r a e s u a e l e g i b u s ad ineundam societatem pacemque cum hominibus quantum in ipso est, omnibus obtenendam.* De bono coniugali: *Unusquisque homo humani generis pars est et sociale quiddam est natura magnumque habet et naturale bonum.* De civ., XIX, 5: *quod autem socialem vitam volunt (philosophi) esse sapientis, nos multo amplius approbamus.* De lib. arb., 6: *nihil est in lege temporali iustum, quod ex lege aeterna non derivetur.* De vera relig., 31: *Conditor legum temporalium, si vir bonus est et sapiens, illam ipsam consulit aeternam, de qua nulli animae iudicare datum est, ut secundum eius immutabiles regulas quid sit pro tempore iubendum vetandumve discernat.* Contra Faustum, 22, 7: *Lex vero æterna est ratio divina aut voluntas Dei ordinem naturalem conservari iubens perturbari vetans.* I diritti di proprietà hanno vigore in forza del diritto imperiale, ma traggono la loro alta origine da Dio, dal quale, per il tramite dei principi, derivano tutti questi diritti, Reuter, *Augustinische Studien*, 1887, p. 382. *De civ.*, II, 21, 2 riferisce la definizione ciceroniana dello Stato, « *populum non omnem coetum multitudinis, sed coetum i u r i s consensu et utilitatis communione sociatum esse* », e vi ritorna su 19, 21 per combatterla, accettando invece il concetto che, sì, la R o m a pagana è stata un vero Stato, ma per il fatto del suo paganesimo e delle sue atrocità le è mancata la vera *iustitia*: il che naturalmente è soltanto la condanna del diritto positivo contrario al naturale. In altri punti egli fa risuonare molto più alto la conformità, ad onta di tutto, delle leggi romane col diritto di natura. 19, 24 dà la sua propria definizione: *populus est coetus multitudinis r a t i o n a l i s, rerum quas dili-*

camente lo Stato e la società, doveva sentire e affermare anche il suo intimo contrasto contro questo diritto di natura, che con la sua schiavitù, il suo commercio, la sua violenza, la durezza del suo diritto, contradiceva fondamentalmente all'ideale sociale della Chiesa

---

gat concordi communione sociatus. Qui è omessa la *iustitia*, perchè questo concetto sembrava a S. Agostino troppo assoluto, ed è invece ammessa la *ratio*, di cui può esservi più o meno; infatti il *populus* è *tanto utique melior, quanto in melioribus, tantoque deterior quanto in deterioribus concors.* Quindi vuol chiamare Stato anche lo Stato romano pagano *quamdiu manet qualiscumque rationalis multitudinis coetus.* Nella consueta dottrina patristica del diritto naturale sbocca poi l'interessante passo del *De diversis quaestionibus*, 31: *Iustitia est habitus animi communi utilitate conservata suam cuique tribuens dignitatem. Eius initium est ab natura profectum, deinde quaedam in consuetudinem ex utilitatis ratione venerunt: postea res et ab natura profectas et a consuetudine approbatas legum metus et religio sanxit. Natura ius est, quod non opinio genuit, sed quaedam innata vis inseruit ut religionem pietatem, gratiam, vindicationem, observantiam, veritatem.* In tal modo i momenti di verità della religione, della morale, della legge del paganesimo vengono fatti risalire alla natura. Tutto ciò da forma non scritta passa poi nella scritta: *quod genus pactum est, pax, lex, iudicatum.* — Le fonti di tutto stanno nella teoria greca del νόμος ἄγραφος, v. Hirzel, e principalmente nella dottrina di Cicerone, di SENECA e dei giuristi romani che risentono l'influenza stoica; v. a questo riguardo il CARLYLE, I, 1-78; K. HILDEBRAND, *Geschichte und System der Rechts-und Staatsphilosophie*, I, 1800; M. VOIGT, *Die Lehre vom ius naturale der Römer*, 1856; ZIELINSKY, *Cicero im Wandel der Jahrhunderte*, 1897. Senonchè nei Padri l'estimazione del diritto positivo in confronto col diritto naturale è molto più difficile: quindi molte incertezze e affermazioni contraddittorie, come si vede specialmente in S. Agostino. Ma di fronte allo Stato diventato cristiano questa teoria rende possibile un atteggiamento molto conservatore, soprattutto date le condizioni che esporremo più particolarmente in seguito. Col codice giustinianeo e con le *Definitiones* di ISIDORO DI SIVIGLIA la teoria si trasmette al medioevo; su GIUSTINIANO v. Carlyle, I, 71-79; passi di S. AMBROGIO, dell'AMBOSIASTE, di ILARIO e specialmente d'Isidoro, ibid., I, 104-110. « Naturalmente Isidoro riproduce, pur modificando certi particolari, la teoria del carattere tripartito della legge (*ius naturale* come puro e primordiale diritto di natura, *ius gentium* come dirtito di natura dappertutto presente ma intorbidato, *ius civile* come formulazione particolare del diritto di natura nel diritto positivo) che abbiamo già trovata nelle opere di ULPIANO e nelle *Istituzioni* di Giustiniano. Con quest'opera il concetto passò nel fondo comune della tradizione medievale », 110.

stessa, come abbiamo già visto a proposito delle singole prescrizioni. E ciò essa fece in realtà radicalmente. Ma non si ha più semplicemente l'antica protesta: anche qui si affermano pensieri nuovi. La Chiesa infatti segue anche in questo campo l'esempio degli Stoici, i quali, data la loro teoria secondo cui le leggi esistenti si fondano sulla legge di natura, non potevano neppur essi nascondersi il contrasto tra ciò ch'esisteva e il loro ideale sociale umano, e dovettero quindi cercare, e trovarono, una via d'uscita: la distinzione tra i primordi o l'età dell'oro e i tempi successivi.

Nell'età primordiale era stato in pieno vigore il diritto naturale senza schiavitù, senza violenza, senza contrasti di proprietà: è vero però che mentre alcuni ammettevano per questo periodo un'effettiva perfezione di libertà e d'uguaglianza, altri pensavano piuttosto a una normalità etica infantile, innocente, ma ancor bisognosa di sviluppo. Soltanto l'egoismo, l'invidia, la violenza, le cattive leggi hanno poi condotto alla situazione attuale, in cui il diritto di natura si estrinseca solo torbido e contraffatto. Disperando dell'attuabilità del loro ideale sociale nel presente, gli Stoici si rifugiarono nell'età primordiale, assegnando al presente il solo compito di accomodare quant'era possibile le leggi positive al diritto di natura. I dottori cristiani si appigliarono unanimemente a questi pensieri, congiungendoli coi pensieri biblici dello stato primitivo perfetto, non senza però che rimanesse abbastanza chiaramente visibile la sutura: lo stato primitivo biblico conosce soltanto una coppia, mentre la dottrina ecclesiastica dell'assoluto e perfetto diritto di natura allora vigente presuppone, con gli Stoici, una pluralità di uomini; e i due punti di vista si conciliano solo in quanto la Chiesa deve insegnare che senza il peccato

originale l'umanità si sarebbe svolta appunto in quel modo. La sutura appare altrettanto anche nella circostanza che secondo la traccia degli Stoici lo stato primordiale presenta anzitutto libertà, uguaglianza, assenza di coercizione, mentre la dottrina ecclesiastica sullo stato originale, ogniqualvolta segue il proprio impulso, deve mettere in rilievo la perfezione religiosa, l'amore di Dio, l'umiltà, lo stato di grazia. Ma per i Padri questo era un pensiero così liberatore e luminoso, che dovettero tuttavia accettarlo nella maniera più esplicita. Come abbiamo già visto in particolare, tutte le istituzioni sociali insopportabili a motivo del loro principio sono originate dalla prima colpa dell'umanità: la signoria patriarcale del marito, la proprietà privata, la schiavitù, e infine il principio complessivo, lo Stato, sono nati dal peccato; in questa concezione la storia dei patriarchi, e con essa l'espulsione dal paradiso terrestre, Caino, Cam, Nembrotte, sono ingenuamente intrecciati con la filosofia della storia dello stoicismo. Lo Stato romano è il successore dello Stato babilonese di Nembrotte e in quanto è sostegno delle leggi esistenti durerà fino al ritorno di Cristo [109]).

---

[109]) La dottrina del diritto naturale puro, che avrebbe avuto vigore nello stato primitivo, con libertà e uguaglianza perfino nel seno della famiglia, è dottrina comune dei Padri seriori, e si fece strada a mano a mano che il riferimento dello Stato esistente al diritto di natura obbligò a mettere in rilievo la distanza dal diritto naturale puro. Passi presso l'Overbeck, *Sklaverei*, 198-201; l'Uhlhorn, *Liebestätigkeit*, I, 292 sg.; il Carlyle, I, 111-146; il Sommerlad, 95-170, e con particolare estensione secondo Teodoreto, p. 165 sg. Son sempre i problemi della proprietà, della schiavitù, della patria potestà, del potere statale, quelli che conducono a questo risultato. Intorno alla teoria stoica, che anche in questo punto costituisce il fondamento, v. Hirzel, 84-91, Pöhlmann, *Gesch. d. antiken Kommunismus*, II, 607-614 e specialmente Carlyle, I, 1-32 su Cicerone e Seneca. Cicerone ammette uno stato primitivo di completa uguaglianza e perfezione, dal quale è scaturito solo a poco a poco per graduale corrompimento il diritto attuale con la sua schiavitù, la sua proprietà, la sua violenza, la sua

Lo Stato come punizione e rimedio del peccato. — In tal modo però poteva parere essersi dimostrato, come prima troppo, ora troppo poco. Dato il contrasto assoluto delle condizioni esistenti con la libertà e l'uguaglianza originarie, pare non si possa fare troppo alto apprezzamento dell'efficacia esercitata sulla formazione delle leggi dalla ragione originaria. In mezzo a questa difficoltà si fa strada un terzo pensiero, e soltanto esso arrotondisce il complesso: il contenuto conforme al diritto naturale dell'ordine presente non è soltanzo un avanzo di efficacia della ragione pertur-

---

legge statale. Per Seneca invece questa condizione primitiva più che esser perfetta era suscettibile di svolgersi verso la perfezione, ma ad ogni modo segnalata per innocenza e infantile felicità, e non conosceva alcuna coercizione. In seguito sottentrò il peccato, ma allo stesso tempo comparve a combattere il peccato lo Stato, sorto dal diritto di natura come rimedio contro il peccato e mezzo per conseguire una condizione migliore. Molto interessanti sono le analoghe dottrine dei giuristi, oltremodo importanti per i Padri. Esse cominciano col derivare il diritto positivo puramente e semplicemente dal diritto naturale, ma poi nella questione della ragionevolezza delle leggi vigenti, specialmente sulla schiavitù, e fors'anche sulla proprietà, ricorrono al criterio che in esse non domini completamente la ragione, che questa e con essa il *ius naturale* abbiano potuto essere in vigore soltanto in una migliore condizione primordiale, insieme con la naturale uguaglianza di tutti gli uomini forniti di ragione. Perciò essi dallo *ius naturale* puro e assoluto distinguono il diritto naturale relativo o *ius gentium*, intorbidato e soggetto alle condizioni della corruzione, delle *malae consuetudines*. Il diritto positivo o *ius civile* è poi la conformazione positiva del diritto razionale perturbato in diritto empirico. Tutta questa concezione passò poi senz'altro nel *Corpus Iustinianeum* e nella letteratura patristica; cfr. la nota precedente. CARLYLE, I, 33-79. *Inst.*, II, I, II: *Palam est autem vetustius esse naturale ius, quod cum ipso genere humano rerum natura prodidit: civilia enim iura tunc demum coeperunt, cum et civitates condi et magistratus creari et leges scribi coeperunt.* Inst., I 2, 2: *Ius gentium omni humano generi commune est. Nam usu exigente et humanis necessitatibus gentes humanae quaedam sibi constituerunt: bella enim orta sunt et captivitates secutae et servitutes, quae sunt iuri naturali contrariae. Iure enim naturali ab initio omnes homines liberi nascebantur. Ex hoc iure gentium et omnes paene contractus introducti sunt ut emptio, venditio, locatio, conductio, societas, depositum, mutuum et alii innumerabiles.*

bata, ma è anche una trasformazione del diritto naturale, avveratasi per volontà di Dio nelle condizioni del peccato. Dovunque irrompono l'indisciplina, la disuguaglianza, l'avarizia, la violenza, il diritto di natura non può più apparire che sotto forma di ordinamenti giuridici coercitivi, per reagire così contro la corruzione. Appunto il carattere giuridico e coercitivo delle leggi che proteggono la proprietà, che organizzano e dominano le masse secondo un'idea di diritto, che suggellano l'ineguaglianza nella schiavitù, che tengono a freno con la guerra i barbari e i nemici della civiltà, è nelle accennate condizioni l'essenza del diritto di natura. Esso è la conseguenza del peccato, ma nel medesimo tempo anche il rimedio contro di esso. Esso assicura l'ordine e la *pax terrena* coi soli mezzi razionali ancor possibili, e conformemente a tal fine il diritto positivo può poi venire regolato almeno secondo questa seconda forma del diritto di natura. Tutte le istituzioni della proprietà, della schiavitù, del patriarcalismo, dello Stato, della milizia, possono e debbono esistere come espressione appunto della divina ragione, ma conformemente al loro senso debbono essere informate ai fini dell'ordine e della guarigione del peccato. È l'importante pensiero di un diritto di natura relativo, corrispondente alle condizioni della generale peccaminosità, accanto a quello del diritto naturale assoluto delle origini: ed è la teoria comune a tutti i Padri, se anche con sfumature particolari spiegabili. Anche S. Agostino l'ha affermato e lo ha messo a fondamento, sebbene per motivi che subito esamineremo gli abbia dato minor rilievo che ad altri: egli anche qui, in rapporto con la sua dottrina del peccato ereditario e del predestinazionismo, è un teologo in certo modo isolato. Ma coi compendi d'Isidoro e con le esposizioni

di S. Gregorio Magno la teoria passò come dottrina fondamentale al medioevo. Va osservato a questo proposito che anche in questo punto la dottrina ecclesiastica è così strettamente affine alla stoica, da doversi pensare addirittura a una derivazione. Anche allo stoicismo, date le sue affini premesse, si affacciava esattamente la stessa difficoltà di considerare lo Stato esistente quale espressione del diritto di natura, e di delimitare tuttavia questo diritto naturale presente in confronto con quello perfetto dei primordi. Già Cicerone aveva indicato la soggezione a un'ordinata autorità essere rimedio contro l'indisciplina e la malvagità; Seneca poi svolse ampiamente questo pensiero e anch'egli vide in questa reazione del diritto di natura contro il peccato un mezzo di progresso. Presso i giuristi, e fin nel *Corpus iuris*, si trovano tracce della stessa maniera di pensare. Se anche in questo caso i Padri della Chiesa abbiano attinto la teoria a questa fonte, non si può dire con sicurezza, data la scarsità dei loro accenni in proposito e la mancanza di riferimenti espliciti. Una volta accettate dallo stoicismo le premesse, questa teoria doveva abbastanza ovviamente affacciarsi di per sè; e che l'illazione potesse trarsi in maniera indipendente, sembra dimostrarlo il trovarla già in Ireneo. Ad ogni modo i Padri le diedero ancora un'impronta particolare, in quanto accanto al carattere di rimedi attribuito alle istituzioni del diritto naturale relativo essi accentuarono anche quello di punizione dei peccati. Così essi avevano il vantaggio di poter valorizzare le durezze del diritto naturale relativo, che oltrepassavano lo scopo del risanamento, e specialmente le degenerazioni di esso nel diritto positivo, mentre ciò costituiva per il razionalismo stoico motivo di continue difficoltà. Essi così in certe circostanze si accostarono ad una concezione fortemente

realistica di quel diritto positivo e di quella vita storica dello Stato, che di per sè, specialmente in quanto erano paganesimo, non si presentava tanto facilmente ad un'intepretazione razionalistica. Ma per quanto oltre proceda su questa via per es. S. Agostino, tuttavia non si fa per ciò getto del sostrato del diritto naturale per se stesso [110]).

Il potere imperiale e la teocrazia della Chiesa. — Ma con tutto questo non s'è ancora risposto ad un que-

---

110) Ireneo, *adv. haer.* (Harvey) V 24 parlando della storia della tentazione: il diavolo mente, i regni della terra non appartengono a lui, ma a Dio, che li ha fatti sorgere dopo il peccato originale per creare col diritto e con la forza, nell'umanità indisciplinata ed egoista, almeno un certo rimedio contro il peccato. Parimenti Lattanzio, *Inst. Epit.*, 54: il peccato originale infranse la *societas inter se hominum*, il *vinculum necessitudinis*. Allora gli uomini formarono delle leggi *pro utilitate communi, ut inter se interim tutos ab iniuriis facerent.* È la teoria comune anche a S. Ambrogio, a S. Agostino, a S. Gregorio Magno, a Isidoro, Carlyle, I, 130. In questo senso va inteso particolarmente S. Agostino, come è messo in rilievo anche dal Reuter, *Aug. Studien*, 138. Il Reuter dimostra esaurientemente che per S. Agostino lo Stato è bensì assolutamente parlando un prodotto del peccato, antitetico allo stato originario, ma che in via relativa contiene anche un certo valore razionale ad esso immanente, e mediante questo valore è una reazione condizionata nella sua forma dal peccato. *De civ.*, 19, 21, con riferimento a Cicerone: la forza e la mancanza di libertà non escludere l' equità razionale, *ideo iustum esse, quod talibus hominibus sit utilis servitus et pro utilitate eorum fieri, cum recte fit, id est cum improbis aufertur iniuriarum licentia;* e la schiavitù è conseguenza del mutamento intervenuto col peccato originale e a un tempo punizione, *verum et poenalis servitus ea lege ordinatur, quae naturalem ordinem conservari iubet perturbari vetat: quia si contra eam legem non esset factum, nihil esset poenali servitute coercendum.* Quindi gli schiavi debbono servire di buon grado, *donec transeat iniquitas et evacuetur omnis principatus et potestas humana et sit Deus omnia in omnibus.* Molto giustamente il Reuter rifiuta di dare eccessivo peso alla nota designazione di *grande latrocinium* data allo Stato, IV, 4, in quanto essa non è che il riferimento dello Stato al peccato originale in genere: « A. pensa che lo Stato sarebbe identico a

sito, che non aveva certamente immediata importanza pratica, ma che doveva poi sempre più acquistarne. È il problema dell'essenza e del diritto del potere, da cui derivano le leggi dello Stato, e quindi del diritto di natura relativo ora dominante. Questo potere è naturalmente di fatto quello dell'imperatore. Ma

---

un *latrocinium*, se non v'imperasse in qualche modo la *iustitia*; in un punto (IV, 4) chiama Stato quel che Stato non è, mentre in un altro (la già menzionata definizione secondo Cicerone, 19, 21) adduce la prova positiva che lo Stato si ha soltanto quando la forza fisica è guidata almeno relativamente dalla anch'essa relativa *iustitia* (a differenza dalla *iustitiae veritas*) », 130. Tutto ciò non avrebbe dato luogo a discussioni, se si fosse considerato S. Agostino in rapporto con le teorie cristiane e stoico-giuridiche sul diritto naturale. Inoltre per quel che lo riguarda occorre tener presente che le sue esperienze con lo Stato di Onorio non potevano indurlo ad esaltar troppo lo Stato come prodotto del diritto naturale, che il *De civitate Dei* è una polemica contro i pagani tendente ad abbassare quant'è possibile il loro Stato, e che gli scritti antidonatistici, in contrapposizione al rifiuto opposto dal donatismo all'intervento dello Stato, accentuano fortemente il lato positivo della teoria politica agostiniana: ivi si ha lo Stato cristiano, che rafforza con la vera giustizia cristiana i naturali elementi di giustizia dello Stato. Aggiungo, togliendoli dal Carlyle, alcuni altri passi: S. Gregorio Magno, *expos, moralis in Job.*, 21, 15: *Omnes homines natura aequales sumus, sed accessit dispensatorio ordine, ut quibusdam praelati videamur... variante meritorum ordine* (cioè col peccato originale) *alios aliis dispensatio occulta postponit.* — Isidoro, *Sententiae*, 47: *Propter peccatum primi hominis humano generi poena divinitus illata est servitutis, ita ut quibus aspicit non congruere libertatem, his misericordius irroget servitutem... aequus Deus ideo discrevit hominibus vitam, alios servos constituens alios dominos, ut licentia male agendi servorum potestate dominantium restringatur... Inde et in gentibus principes regesque electi sunt, ut terrore suo populos a malo coercerent atque ad recte vivendum legibus subderent.* Soltanto così si spiega come dovesse mancare ogni pensiero di riforma sociale. Per le corrispondenti affermazioni di Cicerone e per quelle, chiarissime, di Seneca, v. Carlyle, I, 12 e 25. Anche la distinzione che fanno i giuristi tra *ius gentium* e *ius naturale* ha lo stesso significato, ibid. 60. Rifacendosi indietro dalla teoria politica di Dante, anche il Vossler ha inteso questo carattere della dottrina politica di S. Agostino, considerandola anzi come punto di partenza delle valutazioni positive: « Lo stesso Stato, che per la sua origine è organizzazione del peccato, diventa ben presto per il suo fine organizzazione contro il peccato ». *Göttliche Komödie*, I, 378.

l'interpretazione etica, la motivazione e la delimitazione del potere imperiale sono una questione aperta. Nei tempi più antichi bastava rifiutare all'imperatore il culto e l'obbedienza alle leggi empie, e nel resto onorarlo al massimo grado, con rilievo accuratamente apologetico, come potere ordinato da Dio, contro il quale non v'è altra disobbedienza che quella del sopportare e del patire. Ma se si riportavano al diritto di natura le « leggi », doveva motivarsi con esso anche il potere da cui le leggi emanavano. Gli Stoici e i giuristi lo fecero effettivamente, affermando l'origine democratica del potere imperiale mercè la trasmissione dei diritti popolari al *princeps*, e considerando giustificato il potere medesimo solo in quanto esso si attiene al significato della trasmissione, cioè la cura dell'ordine. Quest'ordine conforme al diritto naturale, dal popolo libero e uguale mercè tacita trasmissione, passò ancora nel codice giustinianeo e trovò risonanza nei Padri della Chiesa di sentimenti romani. In tal modo nella letteratura ecclesiastica relativa al diritto naturale passano sporadicamente anche le motivazioni democratico-contrattuali del potere statale, senza che però esse abbiano da principio alcuna importanza pratica. Infatti si tratta soltanto di luoghi comuni del pensiero romano, di reminiscenze erudite della letteratura filosofica e giuristica; e dapprima non si effettua alcun collegamento intimo di questo pensiero di diritto naturale democratico col pensiero cristiano della personalità, che resta meramente interiore e religioso. Soltanto il calvinismo radicale opererà poi questa congiunzione. In questo punto adunque, nella questione della validità del potere imperiale, i Padri non portano a compimento il pensiero del diritto naturale, neppure del diritto naturale relativo. La ragione di ciò va senza dubbio cercata nell'antico sentimento religioso, che ac-

cetta la vita del mondo come sorte disposta da Dio, e considera sempre e senz'altro il potere imperiale come permesso e quindi istituito da Dio. In questa renitenza ad andare in fondo nella razionalizzazione del diritto naturale si agita l'antica fede nel Dio di volontà, il quale istituisce le potenze a suo talento. Questo pensiero viene rafforzato dalla considerazione delle istituzioni di re esposte dal Vecchio Testamento, e dalla ripugnanza di giungere alla logica conseguenza del diritto naturale, esser cioè lecito deporre un imperatore che non si conduca a norma del diritto medesimo: il che sarebbe ribellione contro la realtà voluta e costituita da Dio. Debbono sopportarsi anche gli imperatori empi, non già perchè il loro potere sia fondato sul diritto naturale, ma come punizione divina dei peccati. In questo punto adunque di fronte al razionalismo del diritto naturale si afferma l'antico irrazionalismo religioso, e il suo risultato è la dottrina della grazia di Dio. L'autorità degli imperatori viene da Dio, già sotto gli imperatori pagani, e tanto più poi sotto i cristiani. Perciò S. Agostino, che fra tutti i Padri della Chiesa è quello che accentua più vigorosamente il peccato e la punizione di esso, e che al tempo stesso insegna l'irrazionalismo predestinazionistico, acconsente bensì a considerare come fatti di diritto naturale lo Stato e le sue leggi, ma in limiti più ristretti degli altri Padri: egli voleva riservarsi campo libero per poter trattare gli imperatori empi come destino di Dio e castigo dei peccati, e rigettare i poteri dominanti in quanto non si facciano guidare dalla *iustitia* divina. E lo stesso Giustiniano nella sua legislazione accanto alla teoria della trasmissione ha proclamato anche la grazia di Dio. Senonchè secondo quest'antica dottrina cristiana della grazia un imperatore può essere tale tanto per la grazia quanto anche per la collera di

Dio, a seconda che gli uomini meritano un imperatore buono o cattivo. Sicchè lo schema del diritto di natura, che in tutto il resto poteva a un tempo accettare e limitare la società antica, viene a mancare ai Padri proprio di fronte al potere imperiale, alla *potestas temporalis*. In questo punto si mostrano incerti anche i giuristi, che da un lato dànno bensì valore alla derivazione del principato dalla volontà popolare, ma dall'altro lato ritornano a professare il mero assolutismo. Nè si dovrà dimenticare per l'appunto l'influsso dell'assolutismo, se si vuol intendere la dottrina dei Padri sulla grazia di Dio. Gli imperatori, è vero, fanno, o dovrebbero fare, le leggi secondo la norma del diritto naturale, relativo, ma d'altra parte non derivano da esso, sibbene dalla istituzione di Dio. Quindi il problema della valutazione dello Stato non è identico a quello relativo in modo speciale all'impero, e la teoria dello Stato secondo il diritto di natura è qualche cosa di diverso da quella relativa alla validità dell'impero. Anzi a questo punto s'intrecciano per l'impero cristiano fili particolarmente e straordinariamente fitti. Infatti, come esso deriva immediatamente da Dio, così ha il suo compito particolare nel rapporto tra mondo o Stato da un lato e Chiesa o istituto di salute dall'altro. La sua posizione particolare infatti non significa rinuncia alla limitazione dell'autorità imperiale. Senonchè esso non deve venir limitato dal basso, movendo cioè dal diritto naturale; invece può e deve benissimo venir limitato dall' alto, da quello stesso Dio che lo ha costituito: ma ciò vuol dire che deve venir limitato o guidato dall'istituzione in cui Dio si fa corpo, dalla Chiesa. In tutte le cose terrene laici e chierici debbono obbedire all'imperatore, ma in tutte le cose spirituali, nelle questioni relative al dogma, al diritto ecclesiastico, al patrimonio e alla giurisdi-

zione della Chiesa, vale il diritto di Dio. Anzi, il potere mondano imperiale in tanto vale come divinamente autorizzato, in quanto col servire la Chiesa e col subordinarlesi si purga dal peccato e si santifica. L'autorità imperiale offre alla Chiesa protezione e privilegi; a una riforma cristiana dello Stato e della società nei rapporti specifici dello Stato non si pensa. Ma poichè il potere imperiale pone la Chiesa in condizioni da potere spiegare appieno e senza impedimenti la propria attività, quest'ultima consacra, santifica, spiritualizza anche tutta la grande compagine dei fini terreni con quell'amore di Dio che ad essi si sottrae e solo esteriormente li sopporta. Così soltanto essa dà agli elementi di diritto naturale dello Stato forza e profondità divine, e fa della *iustitia* mondana dell'ordine legale la perfetta *iustitia* della pietà che si serve del mondo a fini di rinuncia e di beneficenza. Ma perchè essa possa adempiere a questa funzione, deve essere aiutata dal potere imperiale, che deve porsi a disposizione della signoria di Dio. È questo il pensiero teocratico, che si formò dapprima in seno alla Chiesa, scaturendo dalla conformazione sociologica della comunità religiosa, ed ora si trasferisce nel campo politico e sociale. Quest'ultimo passo, come è noto, è stato fatto da S. Agostino specialmente nella sua opera maggiore; ma — e questo è stato meno osservato — egli vi ha presupposto ed affermato anche il primo punto di vista. Dal contrasto non appianato tra i due punti di vista deriva la duplicità anche di quest'opera del grand'uomo, che appunto perciò trasmise due contrarie tendenze anche all' avvenire. Teocrazia e diritto di natura concorrono a santificare lo Stato; ciò che una cosa non può, lo può l'altra, e l'imperatore ad ogni modo è determinato in prima linea dal fatto di esser tale per grazia di Dio e dalla sua dipendenza

teocratica. Ma in tutto questo lo Stato resta sempre per se stesso il contenuto sostanziale del « mondo » [111]).

Importanza del diritto naturale per il cristianesimo dell'avvenire. — Sicchè in sostanza sono due mezzi diversi quelli con cui la Chiesa fissa la sua posizione di fronte ai problemi sociali e politici: cioè la teoria

---

111) Cfr. CARLYLE, I, 63-78, 147-193, al quale io son qui debitore del punto di vista decisivo secondo cui per i Padri l'imperatore resta escluso dalla costruzione del diritto naturale, il che non avviene nella teoria filosofico-giuristica. Perciò anche il REUTER tratta il problema del rapporto degli imperatori cristiani con la Chiesa come un problema speciale, distinto da quello generale dello Stato. *Aug. Studien*, p. 141-152. Il Reuter però è in errore quando ritiene che così sia fondata la teoria dello « Stato cristiano », e che soltanto su questa base si abbia l'apprezzamento dello Stato secondo il diritto di natura. Questo non ha niente da vedere col carattere cristiano dello Stato, il quale consiste soltanto nella posizione dominante che gli imperatori assicurano alla Chiesa, la quale poi in tutto il resto opera per proprio conto la cristianizzazione, cioè la conversione degli spiriti. Ad ogni modo può dirsi che « lo Stato diventa vero Stato nella stessa misura in cui si fa cristiano », cioè in cui l'imperatore si mette al servizio della Chiesa. Allora l'ideale del vero Stato non viene più commisurato sul diritto di natura, sibbene sulla comunione di fede. In questo punto S. AGOSTINO, dato il suo intensissimo ideale dello stato di grazia e dell'amor di Dio, nonchè la sua concezione estrema della corruzione peccaminosa, non penetra così internamente nei pensieri del diritto naturale, come gli altri Padri. Ma anche in questi ultimi resta sempre in certo modo il salto tra i pensieri cristiani e gli stoici, affini senza dubbio, ma pur sempre diversi. I primi, dato il pessimismo di S. Agostino nei confronti dello Stato effettivo, non giungono a completa efficacia; i secondi, una volta abbandonato il « mondo » allo Stato, non possono farsi strada se non con l'esigenza di privilegi e di dominio assoluto per la Chiesa: ma questo non è affatto un programma politico ed economico cristiano, come ritiene il SOMMERLAD — che del resto mette giustamente in rilievo l' inconseguenza di S. Agostino nei riguardi delle teorie sul diritto naturale — p. 213-216. Soltanto il medioevo operò questo svolgimento. L'affermare che la teoria teocratica di S. Agostino sia stata costruita come reazione contro la reazione, inspirata al diritto naturale, all'ugualitarismo, all'ascetismo, contro la feudalizzazione della società, reazione quest'ultima che sarebbe rappresentata dalle teorie sociali del sec. IV, è molto esagerato, ma a mio giudizio contiene un nucleo di verità. — Per la teoria dei giuristi sul-

del diritto naturale relativo e la teoria teocratico-assolutistica. Con la prima essa acquistò il mezzo in parte di sopportare, in parte di regolare secondo i suoi princìpi di diritto naturale quella realtà sociale, che in sè contradiceva ai suoi princìpi ma che per l'orientamento verso l'al di là e per il sentimento del peccato era poco apprezzata. Con l'aiuto della seconda ebbe il modo di lasciar fare l'imperatore e lo Stato nelle cose terrene, ponendoli però al proprio servizio in tutto quel che concerneva religione e Chiesa. E in questo campo si manifesta in modo caratteristico la mancanza di coerenza nell'atteggiamento del cristianesimo antico verso tutti i problemi sociali. Sotto l'aspetto sociologico le idee fondamentali dell'individualismo fondato in Dio e della comunione umana parimenti fondata in Dio possono essere state d'efficacia immensa ma per sua natura incontrollabile; ma l'atteggiamento verso i problemi sociali coincide sempre più con l'atteggiamento verso lo Stato come sostegno e contenuto sostanziale di tutta la vita sociale. Ciò posto, data la ritrosia verso il mondo e la contrapposizione ascetica ed ecclesiastica all'umanità non redenta, vi era da un lato un solo mezzo per fare cristiani indirettamente il mondo e lo Stato: farli cioè derivare dal diritto di natura, identico con la legge di Mosè e di Cristo, ma nello stato di peccato soltanto

---

l'origine democratica del potere imperiale, Carlyle, I, 64; anche nel *Corpus Iustinianeum*, p. 169; per la teoria assolutistica, 69 sg. — In questo modo la mia esposizione si ricollega a quelle ben note che riguardano il dominio teocratico della Chiesa sullo Stato, e che facilmente falsano la teoria politica dei Padri, in quanto parlano dello Stato quale mero prodotto del peccato, ciò che per quelli esso non era così senz'altro. Nè deve dimenticarsi la differenza tra l'Oriente, dove la teocrazia divenne assunzione della Chiesa nell'amministrazione dello Stato, dall'Occidente, dove al contrario la Chiesa pretende di subordinare a sè lo Stato o meglio i reggenti.

relativo. Senonchè questa cristianizzazione finiva per lasciare esteriormente il mondo tal quale esso era. L'altra soluzione era fare della teocrazia della formazione sociale cristiana la padrona anche del potere temporale, cioè dell'impero. Tale cristianizzazione dell'impero poi condusse a questo: la Chiesa per l'opera dello Stato procacciò a se stessa unità e compattezza, e adoperando i mezzi coercitivi di esso si rese padrona anzitutto nel proprio campo, ma abbandonò all'imperatore la vita sociale. Soltanto mediante la teocrazia essa conseguì l'unità del dogma e l'unità del diritto ecclesiastico, che senza Costantino non si sarebbero mai avute, e che furono imposte dalla violenza statale, non dalla logica immanente dell'idea dogmatica. Mediante la forza dello Stato la Chiesa costruì la sua rete costituzionale, acquistò il suo patrimonio, stabilì la propria giurisdizione a complemento e correzione di quella dello Stato. Ma in tutto questo essa provvede soltanto a sé: la rimanente vita sociale la lascia all'imperatore e alla legge. Sotto la permanente efficacia dell'antica ripugnanza per il mondo, e sotto la pressione del parallelismo delle due formazioni sociali autonome, l'impero universale e la Chiesa universale, essa nell'antichità non potè stabilire una civiltà cristiana unitaria, non volle mai stabilirla, non potè mai volerla stabilire. Il « sacro romano impero », soggetto alla teocrazia della Chiesa ed edificato sulla base del diritto naturale relativo: ecco il risultato in cui sboccarono tutti questi contrasti e che perciò non è né vuol essere interna unità.

Ma con questi pensieri da lei elaborati l'antichità trasmette al futuro gli elementi, coi quali il medioevo potrà costruire una civiltà cristiana unitaria. Poteri sta-

tali, che non posseggono la rigidità e la pienezza di diritti del principato, ma sono giovani e formati con la compartecipazione della Chiesa medesima, si assoggetteranno più facilmente alla teocrazia, e quindi almeno nell'idea il complesso totale potrà esser pensato e sentito nel senso della teocrazia. D'altra parte di fronte a condizioni sociali nuove, poco salde e poco svolte, è più facile rendere intuitivo il loro nascere dal diritto naturale relativo, questo può venire ancor più ravvicinato alla legge morale cristiana, e così la vita sociale può più schiettamente e completamente esser sentita e regolata come cristiana. Da un lato la teocrazia potrà gettar più profonde radici verso il basso, dall'altro lato il diritto naturale cristiano potrà avvicinarsi maggiormente verso l'alto. Anzi la finzione del diritto naturale cristiano, che permette di considerare Stato e società come ordinati in base ad una legge cristiana, sarà il mezzo grazie al quale soltanto si potrà in sostanza parlare di una civiltà unitaria cristiana e la si potrà render credibile a se stessa; e sarà ancora questo diritto naturale cristiano che parimenti darà alle Chiese figlie del cattolicismo occidentale, al luteranesimo cioè e al calvinismo, i mezzi di considerarsi e di costituirsi a civiltà unitaria cristiana. La teoria cristiana del diritto di natura, in cui cozzano continuamente il puro diritto di natura dello stato primordiale, l'affatto opposto diritto di natura dello stato di peccato, il diritto positivo includente spesso le più grandi atrocità, e il superiore potere teocratico che ad onta di ogni diritto di natura è il solo che può dal suo seno comunicare veri beni, come teoria scientifica è misera e confusa, ma come dottrina pratica ha la massima importanza nella storia della civiltà e nella storia sociale, è il vero dogma ecclesiastico della civiltà e come tale almeno altrettanto importante quanto il dogma della trinità o gli altri dogmi

fondamentali [112]). Il diritto naturale relativo della teoria cristiana è l'integrazione che la Chiesa si è creata, temperando prima a passo a passo la riduzione della base naturale della vita, che era stata insegnata dal Vangelo nel suo grande entusiasmo e nel suo grande eroismo orientati verso l'eternità, poi sopportando senza modificarla la base naturale, quale la trovava,

---

112) Naturalmente i Cattolici hanno sempre messo in rilievo l'importanza del rapporto tra *lex naturae* e *lex Christi* come dogma fondamentale. Esso è il perfetto correlativo alla distinzione generale tra ragione e rivelazione, e non fa che dirigere questa distinzione nel senso della costruzione di un complesso pratico di civiltà, v. l'articolo « Gesetz » del WIRTHMÜLLER nel cattolico *Kirchenlexikon*, 2ª ediz., di WETZER e WELTE; LEHMKUHL, *Theologia moralis*, I, 39-139; OTTIGER, *Theologia fundamentalis*, I, 37-147; CATHREIN, *Moralphilosophie*, 3ª ed., 1899 (I, 313 accenno a S. AGOSTINO e all'antichità, I, 483 a ISIDORO DI SIVIGLIA) e la chiara esposizione popolare del gesuita TEODORO MEYER, *Die christlich-ethischen Sozialprinzipien und die Arbeiterfrage*, 1904 (la questione sociale illustrata dalle « Stimmen aus Maria Laach », fasc. 1): qui è svolta chiaramente la differenza tra diritto di natura assoluto e relativo, p. 40, e come condizione fondamentale di una teoria ecclesiastica sulla civiltà e sulla società, « dell'organismo morale della società », viene indicata la « garanzia della legge naturale e della religione », (67), dove per « religione » deve intendersi teocrazia. Anche il GIERKE nella grandiosa opera più volte citata ha chiaramente scorto l'importanza di questo concetto, e nel non meno grandioso suo *Althusius* ha tratteggiato il processo per cui gli antichi elementi stoico-giuristici si separano e diventano autonomi e si ha quindi il trapasso al moderno diritto di natura liberale. Invece i teologi protestanti in questo punto sono come ciechi. Per essi il carattere cristiano dello Stato è così naturale ed ovvio, che non hanno la minima idea dei giri faticosi, che dovettero fare la Chiesa antica, il medioevo e i loro stessi predecessori protestanti per poter assicurare questo carattere cristiano. Essi non sanno parlare se non della « santificazione e compenetrazione cristiana del mondo », in cui pretendono di riconoscere il senso del Vangelo e della dottrina paolina, e poi fanno naufragare questa tendenza « sociale e culturale » in parte, con l'UHLHORN, contro l'impenetrabilità e irriformabilità del mondo pagano irrigidito e fossilizzato, in parte, e sono i più, attribuiscono il fallimento alla dispersione dell'ideale evangelico operata dal cattolicismo con la sua santità di opere, con la sua ascesi, con la sua esaltazione della Chiesa, oppure alla corruzione del puro concetto della fede per opera del misticismo spiritualistico e di una dottrina fisico-realistica della salvazione affine agli an-

come prodotto del diritto naturale relativo e infine, a cominciare dal medioevo, avvenuto il mutamento generale della vita, considerandola ordinata dalla provvidenza per i fini cristiano-ecclesiastici della vita. Le relazioni sociologiche fondamentali del Vangelo, puramente etico-religiose, rimasero indi incrostate nella chiesa, nella sua obbedienza e nel suo sentimento unitario, mentre gli elementi politici e sociali s' incorporarono e assimilarono in essa grazia alla teoria cristiana del diritto naturale. Ma indubbiamente rimane in questo diritto di natura il sedimento del razionalismo stoico, rimane il concetto della natura come nucleo del concetto di Dio, rimane l'uguaglianza razionale di tutti gli esseri dotati di ragione; da questo sentimento eromperanno le reazioni razionalistiche, finchè esse nel sec. XVII, ritrovando pienamente se stesse, non avranno mandato in frantumi la civiltà ecclesiastica. Questa, in quanto cultura unitaria, era possibile soltanto mediante la teocrazia e il diritto naturale cristiano.

I residui dell'antico ideale evangelico. — Così abbiamo veramente anticipato l'indagine ulteriore. Ma è necessario qui rendersi chiaramente conto dell'importanza dei concetti acquisiti nelle lotte su esposte. La

---

tichi culti misterici. Inoltre essi, grazie all'antitesi che stabiliscono tra fede e legge, hanno talmente perduto di vista il pensiero del carattere determinato per contenuto e della tendenza oggettiva dell'etica cristiana, da assorbire tutta quest'etica nel rifiuto delle buone opere e nella giusta determinazione della grazia comunicante le forze morali, e da cadere, per quel che riguarda il contenuto, in una completa indeterminatezza. Che anche gli storici dei dogmi di fronte alla teoria della legge di natura procedano in gran parte con molta incertezza e a tentoni, perchè non intendono nulla dell'importanza di essa per la soluzione del problema del « mondo » e della « vita sociale », l'ho dimostrato a proposito della *Dogmengeschichte* del SEEBERG nelle « Göttingische gel. Anz. », 1903.

energia sociologica del cristianesimo s'è ristretta alla Chiesa; questa ha accettato la vita politica e sociale esistente, e nell'avvenire sarà anche capace di conformarla. Ma così per vero sembra scomparso, o almeno coperto e paralizzato, l'antico ideale del Vangelo, l'anarchia della fede responsabile soltanto verso Dio e a lui solo obbediente, l'infinito valore dell'anima libera e il flusso dell'amor di Dio nell'amor del prossimo.

In realtà l'ideale continua a vivere nel pensiero e nelle istituzioni, però fortemente modificato dall'accennato processo.

Esso sopravvive nella Chiesa medesima, nel pensiero, certamente vincolato dai sacerdoti e dai sacramenti, ma tuttavia sempre capace di viva liberazione, della santificazione e dell'amor del prossimo, che anche nella vincolazione ecclesiastica continuano ad operare e per forza propria di quando in quando mostrano la tendenza a liberarsi. Ché la Chiesa ha bensì dato dei sostituti al Vangelo in quanto continuazione vivente dell'incarnazione, o almeno lo ha amplificato, ma non lo ha messo da parte. E anche l'interno estraniamento della fede dal mondo, mai abbandonato ad onta di ogni teocrazia e di ogni diritto di natura, provvede a che l'ideale sociologico della pura fede in Dio venga sempre di bel nuovo sentito come alcunchè di diverso dal mondo.

Esso sopravvive nel pensiero dello stato primordiale e del diritto di natura assoluto, nel quale si rende sempre di bel nuovo visibile l'ideale della libertà, dell'unione in Dio, dell'uguaglianza, dell'amore davanti a Dio e in Dio. È vero che in quest'ideale dello stato primordiale il concetto dell'uguaglianza è stato assunto astrattamente e razionalisticamente dallo stoicismo, e poi fuso con quel-

lo della giustizia; da esso quindi spunteranno sempre di bel nuovo, in abito religioso, idee di diritto naturale, di comunismo, di socialismo, e nel processo d'emancipazione del moderno diritto di natura questo crederà di poter trovare un appoggio nell'Adamo della Chiesa medesima; ma quest'ideale, oltre al contenuto stoico-razionalistico, ne contiene ancor tanto di religioso nella intuitività dell'ideale religioso che s'afferma nel primo uomo, che l'efficacia della mistura stoica per molto tempo non diventa troppo pericolosa. Inoltre i dottori della Chiesa, che sostennero la predestinazione, con istinto intelligente misero già in rilievo, contro il razionalismo dell'uguaglianza universale, la diversità tra gli uomini anche nello stato primordiale e nelle attitudini essenziale: esempio, questo, delle opposizioni che più tardi dovevano separarsi per vie diverse [113]).

L'ideale infine continua a vivere nel monachismo. Nella sua origine questo è un fenomeno molto complesso, ma nella sua efficacia non è altro che l'asilo in cui si rifugia l'antico ideale cristiano diventato

---

[113]) Tuttavia questa teoria dell'uguaglianza non rimase senza opposizioni neppure per quel che si riferisce allo stato primordiale. S. Agostino (passi presso l' Overbeck, 200, *Quaest. in genesin*, 5) ammette anche per lo stato primordiale diversità di attitudini e di doti, dalle quali risultano in giusta proporzione volontari rapporti di subordinazione, con i relativi effetti etici. Nello stato di peccato la subordinazione diventa coatta e spesso corrotta, in quanto la forza brutale subordina a sè la più vigorosa e migliore ragione destinata a dominare. Il Carlyle, I, 127 cita un passo di S. Gregorio M., *Ep.*, V 59, che fa la stessa affermazione, adducendo come esempio gli angeli immuni da peccato: *Quia vero creatura in una eademque aequalitate gubernari vel vivere non potest, caelestium militiarum exemplar nos instruit, quia, dum sunt angeli et sunt archangeli, liquet, quia non aequales sunt, sed in potestate et ordine sicut nostris differt alter ab altero. Si ergo inter hos, qui sine peccato sunt, ista constat esse distinctio, quis hominum abnuat se libenter dispositioni submittere, cui novit etiam angelos oboedire?* Qui contro l'idea affatto non cristiana dell'uguaglianza astratta riecheggia il patriarcalismo paolino. Data l'importanza del concetto d'uguaglianza, l'argomento meriterebbe più ampia indagine.

unilaterale. Questo aveva nel suo eroismo ristretto la base naturale e ignorato i valori della civiltà: il monachismo recide del tutto la prima e nega i secondi mediante l'ascesi. La piena idea del Vangelo era possibile soltanto in una cerchia di uomini di fatto personalmente collegati, e aveva il suo terreno naturale nella esiguità della prima schiera di discepoli: e il monachismo risuscita artificialmente il collegamento e la esiguità. Ma pur rappresentando in modo grandioso e impressionante il pieno ideale, quale poteva ancora esser sentito e realizzato, esso non vuole con ciò sopprimere il carattere cristiano degli altri. Il rapporto tra Chiesa, laicato, monachismo non è ancor chiarito: ma però il monachismo entra in azione per la totalità. Esso prende in sue mani le attività propriamente cristiano-sociali, in quanto vi sono e vi possono essere, e prepara così la propria inserzione futura in un complesso di civiltà cristiana. I religiosi, esperti nella disciplina e nella cura delle anime e pensierosi della salvezza delle anime anche della gente del mondo, gettano le basi di quella cura d'anime individualizzante, che soppianta il catecumenato della Chiesa, formalistico e diventato ormai superfluo, e pongono gli inizi di scuole cristiane, cosa cui non ha pensato la Chiesa nell'abbandonare il mondo a sè stesso. Essi in luogo della scuola retorico- sofistica della tarda antichità pongono la scuola del sentimento, che, imitata più tardi dalle scuole parrocchiali e vescovili, educa anche la gente del mondo. I monaci si servono del lavoro scientifico, del pensiero sulle cose divine, come strumento di disciplina per le anime e di unione con Dio accanto alle virtù ascetiche, e, integrando le linee ascetico-trascendentali dello stoicismo, del cinismo, del platonismo, sono nel tempo stesso i veri Cristiani e i veri filosofi. Gli uomini del mondo rice-

vono dalla letteratura monastica quel vero sapere, che non possono trovare nei torbidi del mondo. I monaci vivono una vita d'intenso lavoro, e tuttavia in piena comunanza di beni, come un'organizzazione comunistica di produzione. Gli uomini del mondo ricevono da essi, all'occorrenza, ammaestramento nel lavoro, ammonimento al lavoro, beneficenza. Il lavoro libero e l'esigenza di fondare sul proprio lavoro il sostentamento della vita, ricevono piena applicazione soltanto nei chiostri, e soltanto da questi si spargono per il mondo. In tal modo i monasteri, giusto in virtù della loro ascesi e della loro clausura di piccoli gruppi, sono gli essenziali sostegni e i centri d'irraggiamento di quella che ormai può chiamarsi civiltà cristiana, fatta di conoscenza, lavoro, beneficenza, collegati col più intimo amor di Dio e su di esso fondati. Con tutte le loro eccentricità e grossolanità i monasteri, quali furono modellati dai grandi Padri del monachismo, sono i focolari della « civiltà cristiana » e appariranno in questo senso sempre più importanti [114]).

---

[114]) Cfr. l'ottima esposizione del VON SCHUBERT, *Lehrbuch der Kirchengesch.*, 2ª ed., I, 785-813, e anche l'UHLHORN, I, 332-354. Lo scrittore luterano deve qui fare questa confessione: « Sebbene in un primo tempo soltanto in piccoli gruppi separati dal mondo, ad ogni modo qui si attuano i pensieri neotestamentari circa il lavoro. Si lavora, perchè Dio lo ha ordinato; ciascuno fa indefessamente il lavoro della sua professione, lavoro e preghiera sono congiunti, il lavoro s'alterna col riposo, e lo scopo del lavoro non è soltanto quello egoistico di guadagnare per sè, ma anche quello di servire altrui », p. 347. Dovrebbe aggiungersi che queste attività professionali si limitano al lavoro spirituale, scientifico, e al più semplice lavoro manuale, vengono integrate nella loro produttività dalla beneficenza dei devoti al monastero, e calcolate su un minimo di bisogni d'esistenza. Le altre professioni indispensabili al mondo mancano e vengono esercitate da altri. Aspri contrasti tra Cristiani addetti agli affari mondani e asceti sono esposti per la Chiesa gallica dal HAUCK, *Kirchengeschichte Deutschlands*, 3ª ed., 1904, I, 53-90: qui è anche evidente che gli asceti vengono dal di fuori, che non sono le comunità ad esprimere dal loro seno quest'ascesi esclusivistica, ma anche che gli asceti, una volta che ci sono, sanno mostrarsi i soli lo-

Risultati dell'antichità ecclesiastica. — E così il quadro è completo. Nella Bibbia, nel diritto assoluto di natura, nel monachismo gli antichi ideali sociologici sono pronti ad esercitare una nuova azione spirituale sul complesso della vita. Nella Chiesa questi ideali, grazie alla fissazione del potere divino nei sacerdoti e nel sacramento, sono ad essa vincolati, e la creazione della Chiesa medesima è la vera grande opera sociologica, il cui schema fondamentale non penetra però troppo profondamente nella vita generale, se se ne toglie la famiglia. Con la teocrazia e col diritto naturale relativo sono poi risolti anche i problemi sociali, in quanto Stato e società rimangono esteriormente immutati, ma le anime stanno interiormente di fronte ad essi in ben diverso atteggiamento, senza eccitamento a mutarli, anzi avvalendosi dei loro ordinamenti per la salute oltreterrena e per la generale sicurezza della vita. Queste sono adunque le teorie sociali della Chiesa antica: esse contengono a un tempo anche il germe delle teorie sociali affatto diverse del medio evo, nonchè della dissoluzione di esse che si compie poi all'inizio dell'età moderna.

---

gici. Intorno al dovere del lavoro e all'onoranza di esso nei monasteri, e alla conseguente efficacia sul concetto del lavoro in genere, v. RATZINGER, *Armenpflege*, p. 99-102. — Intorno all'importanza del monachismo per la creazione d'una scuola cristiana, ibidem; ho avuto inoltre comunicazioni orali dal sig. VON SCHUBERT.

II.

IL CATTOLICISMO MEDIOEVALE.

1. Il problema.

Il concetto della civiltà unitaria cristiana. — Nell'organizzazione sacerdotale-sacramentale del miracolo e della grazia, nella chiesa, l'antichità aveva attuato il collegamento sociologico dell'idea cristiana, aveva raccolto l'assoluto individualismo e universalismo del Vangelo in un organismo sociale, nel cui seno ciascun individuo subordinandosi all'istituto di grazia poteva aver parte a un eterno valore di salute dell'anima, ma in cui però le autorità garanti della salute medesima e le articolazioni gerarchiche interne dell'organismo, nonchè la dottrina patriarcale della rassegnazione e sottomissione agli ordini del mondo, limitavano considerevolmente l'individualismo. Non può stabilirsi in modo particolare fino a qual punto su queste basi si sia fatto strada negli spiriti uno schema sociologico fondamentale e un ideale d'estimazione di tutti i rapporti umani: certo è che la Chiesa omise di regolare su cosiffatto ideale le condizioni e gli ordinamenti esteriori ad essa. Essa in complesso accettò le condizioni di un mondo diventato sta-

bile, e si mise d'accordo con esse mediante la teoria del diritto naturale relativo. A coloro, che non s'acconciavano al compromesso, s'aprì uno scampo nel monachismo, che però appunto per ciò si trovò ad essere con la Chiesa in un rapporto poco chiaro e troppo spesso le procurò rimorsi di coscienza. In tal modo l'atteggiamento verso lo Stato e la società propriamente parlando era misto. Esso in parte era riconoscimento motivato col diritto naturale, in parte dominio teocratico e sfruttamento, in parte appoggio della Chiesa alle forze non più sufficienti dello Stato, in parte rinnegamento puro e semplice dello Stato e della società, che si estrinsecava nella dottrina della peccaminosità di tutte le istituzioni del diritto naturale relativo e nella prassi della rinuncia al mondo. Una civiltà cristiana internamente unitaria non esisteva nè in fatto nè in idea e in principio. Il pensiero stesso di essa fu del tutto estraneo all'antichità.

Di fronte alla Chiesa antica, la differenza decisiva del medioevo è appunto ch'esso conosce quest'ideale nella prassi e ancor più nella teoria, e che, concentrato in quell'ideale, esso con qualche adattamento all'essenza moderna continua a far agire la sua teoria in tutte le dottrine sociali del cattolicismo moderno [115]).

---

115) Questo carattere distintivo del medioevo in confronto con la Chiesa antica è generalmente noto e riconosciuto, v. HAUCK, *Kirchengesch. Deutschlands*, I, 116. UHLHORN, *Liebestätigkeit*, II, 5. « Per il mondo antico nel suo complesso, e facendo astrazione da alcune personalità cristiane, il cristianesimo rimane qualcosa d'esteriore. Il passato pagano, l'intiera vita civile dei popoli antichi tutta compenetrata e saturata di paganesimo, si mostrarono in ultima analisi impenetrabili allo spirito cristiano. Soltanto i popoli germanici divennero veramente popoli cristiani. Attratti dal cristianesimo mentr'erano ancor giovani, essi crebbero col cristianesimo, e ricevettero per il tramite della Chiesa ogni elemento di civiltà; e come essi medesimi abbracciarono il cristianesimo con maggior profondità che non potessero fare i Greci e i Romani, invecchiati nel paganesimo, così il cristianesimo penetrò nella loro vita popolare in una mi-

Ma l'ideale della civiltà unitaria cristiana si trasmise anche alla fase iniziale del protestantesimo, affermato da questo in massima parte con gli stessi mezzi, coi quali lo aveva motivato e attuato il medioevo; e anche nel protestantesimo moderno radicalmente trasformato questo ideale continua ad operare come ovvio e naturale pensiero fondamentale, che occorre soltanto collocare su nuova base.

---

sura, che non si avverò mai a Roma o a Bisanzio », p. 7: « Propriamente soltanto il risveglio mosso nel secolo X da Cluny costituisce il punto critico della vittoria decisiva del cristianesimo ». HARNACK, *Wesen des Christentums*, p. 153: « Che cosa ha operato la Chiesa romano-cattolica? Essa ha educato i popoli romano-germanici, in ben altro senso che non abbia fatto la Chiesa orientale per i Greci, per gli Slavi, per gli Orientali. Ammesso anche che le attitudini originarie di quei popoli e le loro condizioni elementari e storiche li abbiano favoriti e abbiano cooperato al loro incremento, non per questo si sminuisce il merito della Chiesa. Essa ha recato (donde?) a queste giovani nazioni la civiltà cristiana, e non si è limitata a recarla loro per mantenervele poi nel gradino più basso, chè anzi ha donato loro qualche cosa ch'era capace di svolgimento, e per circa un millennio ha guidato essa medesima questo progresso ». SELL, *Katholizismus und Protestantismus in Geschichte, Religion, Politik und Kultur*, 1908, p. 36: « Il progresso della fase medioevale del cattolicismo sta nel fatto che in questo periodo il cristianesimo non concluse, come nella Chiesa antica, alleanza con una civiltà già matura, com'era l'antica, chè anzi il cristianesimo cattolico divenne esso medesimo il fondamento di tutta la civiltà occidentale, penetrando dappertutto con energia trasformatrice nella sostanza spirituale dei popoli romano-germanici ». — EHRHARD, *Der Katholizismus und das 20. Jahrhundert*, 4ª ed., 1902, p. 24. « Da quest'unione tra i nuovi regni romano-germanici con le loro specifiche attitudini naturali e culturali da un lato, e lo spirito della Chiesa latina dall'altro, ebbe origine una nuova età, che si attuò in un'infinita quantità di fatti. Questi sono ad ogni modo dominati da una serie di fattori e momenti interni, che costituiscono contrassegni caratteristici del medioevo cristiano: 1) l'unione del papato e dell'impero come i due supremi rappresentanti della cristianità e il conseguente universalismo del medioevo. 2) la reciproca compenetrazione del sistema politico dello Stato e della vita ecclesiastica cattolica e il conseguente sinergismo tra Chiesa e Stato. 3) Il dominio assoluto dello spirito cristiano ed ecclesiastico in tutti i campi della superiore vita cultu-

La civiltà unitaria cristiana soltanto nel medioevo. — Sicchè è abbastanza facile formulare il problema: come mai nel medioevo dalla tradizione della Chiesa antica, dalla nuova situazione e dalle nuove formazioni di pensiero, potè sorgere quest'ideale, e quale aspetto vi assunse? L'importanza di questo problema sarà apprezzata da tutti coloro che già alla Chiesa antica o al cristianesimo in genere attribuiscono la

---

rale». p. 35: «È imperituro merito di Gregorio VII l'aver iniziato la lotta per la libertà della Chiesa e l'avere così aperto la strada alla completa liberazione delle forze imprigionate della Chiesa... Ormai potè sbocciare il fiore della civiltà cristiana del medioevo, che durò due secoli e maturò in tutti i campi della superiore vita culturale frutti di duraturo valore». Queste trattazioni per lo più non apprezzano debitamente le difficoltà interne che furono frapposte a siffatta ascensione dall'essenza stessa dell'antico cristianesimo ecclesiastico. Esse sono state fatte oggetto principale della sua indagine, con acuto sguardo, dall'EICKEN, *Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung*, 1887. Però non posso riconoscer giusta la sua opinione che siffatte difficoltà siano state superate con la ricezione del pensiero romano dell'impero universale da parte della Chiesa ascetico-gerarchica, che sarebbe stata capace di imporre la salute al mondo soltanto col mezzo di un regno politico. Ritorneremo su ciò in seguito. Qui ci limitiamo a osservare fin d'ora che tutte le tendenze universali e dominatrici del mondo, spiegate dalla Chiesa, procedono dal concetto dogmatico della verità e dalla efficacia, essa soltanto beatificante, del sacramento, com'è dimostrato dal Hauck, I, 552 sg., II, 110, 502, 535; VON SCHUBERT, *Kirchengeschichte*, I, 726, 730. È la sociologia del pensiero religioso quella che qui domina, la dialettica dell'idea, e non già la casualità storica, cui qui ricorre il von Eicken in singolare contrasto con la sua rimanente costruzione puramente dialettica. Ma precisamente in questo punto non è il luogo di parlare del caso. In quanto furono accettati il diritto e l'ideale dell'impero romano, ciò fu fatto solo in servizio della piena tendenza allo svolgimento ecclesiastico autonomo. — Intorno alla civiltà unitaria cattolica come opera del medioevo, v. anche MAUSBACH, *Christentum und Weltmoral*, 1905, ove è tratteggiato convenientemente sulle orme di S. TOMMASO quest'ideale, ma il problema che ivi è contenuto per l'idea cristiana è trattato in modo caratteristicamente superficiale. La mia esposizione dimostrerà soprattutto che questa civiltà cattolica unitaria nè storicamente nè sistematicamente considerata può chiamarsi il naturale «fiore» dell'idea cristiana.

tendenza ad una civiltà unitaria cristiana. Ma di ciò non può parlarsi: quanto abbiamo detto finora dimostra che anzi, come per lo stoicismo e per il platonismo, così a più forte ragione per il cristianesimo la formazione di una dottrina culturale e sociale fondata sulla libera personalità congiunta con Dio e sull'universale comunione umana presentava le più grandi difficoltà, e che in maniera particolare il cristianesimo dette vita a un organismo, è vero, poderoso, ma anche ostile al mondo, meramente religioso, che ordinò in conformità ai suoi princìpi le condizioni della vita soltanto in se stesso e verso l'interno ma non potè trovare l'attacco e il collegamento verso l'esterno. E per certo non è tanto facile costruire una civiltà e una società sulla base dei valori oltremondani dell'amore di Dio e dall'amore del prossimo. Il rinnegamento di sè e del mondo, collegato col primo, la rinuncia al diritto e alla forza, collegata col secondo, non sono princìpi di civiltà, ma idee religioso-etiche radicali e universali, che solo con molta difficoltà s'inseriscono nel quadro dell'opportunità mondana e nelle provvidenze protettive, che sono state create contro se stessi dalla lotta per l'esistenza. Anche gli ideali sociali dello stoicismo e del platonismo rimasero allo stato di mere utopie, e sebbene ad onta di ogni loro affinità con le idee cristriane si tenessero assai più vicine alla vita popolare e politica dell'antichità, tuttavia con le loro costruzioni ideali non ottennero altro che dare la sensazione della distanza dal comune andamento delle cose. Il cristianesimo potè bensì costruire su basi meramente religiose il suo Stato ideale, la Chiesa; ma solo con grandi difficoltà ha potuto conciliare quel ch'era possibile su queste basi con la rimanente vita sociale. Il medioevo all'incontro assistè appunto allo spiegarsi dell'edificio ecclesiastico in una totalità sociale, che comprendeva,

collegava e conciliava tutto; e così realizzò a un tempo ciò che aveva arriso alla repubblica platonica, intesa ad un singolo Stato, e cioè la signoria dei sapienti e dotti di Dio su un'organica unità sociale costruentesi in caste, e quel che bramava lo Stato umanitario dello stoicismo, la comunione di tutti in uno Stato etico universale. Il programma che l'antichità decadente aveva formulato col platonismo, con lo stoicismo, col cristianesimo come nuovo ideale dell'umanità, e che nell'unione di queste tre correnti essa aveva potuto attuare solo limitatamente, supera ormai le resistenze e perviene ad attuazione almeno relativa. Sicchè il problema posto dal medioevo è in realtà di grande importanza storica; ed è importante anche per il giudizio da darsi sulle moderne teorie sociali cristiane, che in complesso si riallacciano più alle idee medioevali che a quelle del cristianesimo antico.

Il tomismo come teoria della civiltà unitaria cristiana. — Certamente non è qui possibile rappresentare sotto questi punti di vista l'intiero medioevo, così ricco e vario. Non si può perciò far altro che dare i caratteri fondamentali del risultato finale di questa storia, quale esso è stato accettato dalle età successive e tenuto in conto di classico sotto la forma del tomismo. Ma la necessità di rendere intelligibile il tomismo ci farà necessariamente retrocedere verso le condizioni generali del medioevo, che in modo decisivo, sebbene non esplicito, determinarono e resero possibile, esse soltanto, la dottrina di S. Tommaso (✠1274). Infatti in lui il problema si presenta chiarissimamente nella maniera che è stata già accennata nell'introduzione e che è stata confermata da tutta l'indagine da noi sinora condotta. Le teorie sociali cristiane presuppongono un determinato concetto della comunione eti-

co-religiosa medesima, nella quale il pensiero religioso ha la sua esplicazione sociologica immediata. Per le teorie sociali in senso ristretto sorge indi il quesito, se e fino a che punto l'accennata comunione sia considerata e attuata tanto comprensivamente e profondamente da riuscirle di piegare sotto lo schema sociologico fondamentale da lei generato e da lei attuato anche le altre formazioni sociali, oppure se essa deve accontentarsi di venire a patti con esse come fenomeni estranei ed esterni. Poichè la filosofia sociale tomistica sceglie la prima soluzione, essa in primo luogo presuppone un poderoso svolgimento dell'organismo sociologico dell'idea cristiana, e in secondo luogo la possibilità di dominare il tutto movendo dallo schema sociologico fondamentale in esso organismo svolto. Ma ciò a sua volta presuppone ancora il pensiero che con la Chiesa sia anche data una civiltà universale cristiana, dal seno della quale soltanto può poscia seguire l'inquadramento delle singole formazioni sociali nello spirito della totalità. Il quesito è dunque: come mai S. Tommaso potè giungere a stabilire siffatto presupposto? e poi: in che modo da questi presupposti ha egli svolto effettivamente le sue teorie sociali? La maggior parte delle esposizioni hanno appunto il difetto di non vedere nel formarsi di queste presupposizioni il vero problema, e di proceder senz'altro alla riproduzione delle dottrine tomistiche medesime [116]).

---

[116]) Il motivo di questa lacuna sta nel fatto che lo stesso S. Tommaso svolge le sue teorie su base meramente letteraria ed erudita da Aristotele e su base meramente ideologico-morale dalle esigenze dell' etica, lasciando da parte in modo singolare le pratiche condizioni politico-sociali dell' ambiente, e anzitutto quelle del feudalesimo e dell'agricoltura. Ma questa in fondo non è che apparenza. Tutta la sua opera presuppone la civiltà unitaria già venuta in essere; il suo pensiero fon-

Eppure il problema più specifico e difficile, ma anche più istruttivo, è precisamente quello che si riferisce al formarsi di detta premessa. In questa confluiscono tutte le condizioni particolari del cosidetto medioevo, tutti i moti politici, sociali, economici, e anche i moti che rientrano nella storia della religione e della Chiesa, nonchè quelli spirituali e scientifici: e solo questo confluire potè stabilirla. La sua attuazione pratica, anche solo approssimativa, è quindi legata alla persistenza o al ritorno di quelle condizioni; e tutti i tentativi per realizzare le teorie sociali del cattolicismo senza questo sostrato dovranno necessariamente metter capo o all'impossibilità o ad importanti metamorfosi delle teorie stesse [117]).

Sarà quindi compito dell'indagine mostrare in che modo tra le nuove condizioni si sia compiuta la costruzione sociologica del sistema cristiano medesimo, in che modo nel corso di questo processo sia andato perduto l'estraniamento dal mondo caratteristico della Chiesa antica e abbia fatto posto ad un'intima reciproca compenetrazione, e come da tutto ciò sia scaturito l'ideale di una civiltà ecclesiastica internazionale abbracciante tutti i rapporti. Soltanto su questa base potranno poi esporsi a larghi tratti le teorie tomistiche. Le teorie posttomistiche del tardo medioevo mettono poi in evidenza la disgregazione della società medioe-

---

damentale, come vedremo, si muove nello schema dell'edificio graduato delle caste, e la sua teoria, attribuita all'aristotelismo e al diritto naturale, è di fatto abbastanza ampiamente orientata sulle condizioni realmente esistenti, in collegamento con le quali il diritto di natura assume un aspetto compatibilissimo con l'ideale cristiano. Senonchè tutto ciò gli sembra cosa che s'intende da sè: ma occorre appunto spiegare storicamente come tutto ciò andasse da sè. Ciò che noi offriamo è un tentativo in questo senso.

[117]) Su quest'argomento v. in generale SELL, *Katholizismus und Protestantismus*, 159-193, a mio parere troppo ottimista.

vale e preparano le condizioni moderne, ma appunto perciò escono fuori del quadro del nostro argomento: appartengono alla storia delle origini della società moderna e delle sue teorie. Quindi si parlerà ancora soltanto di quell'opposizione alla filosofia sociale ufficiale della Chiesa, che contro le dottrine ufficiali allargantisi su tutto il cosmo sociale afferma essenzialmente idee cristiane di natura più ristretta, e prepara quindi il terreno alle sette del tardo medioevo e dell'età della Riforma. Si vedrà che queste sette e la loro etica sociale svolgono un tipo speciale di teoria sociale cristiana accanto al tipo ecclesiastico e alle sue dottrine sociali. In esse con l'incoerenza e con la relatività delle norme cristiane, insite in una civiltà unitaria ecclesiastica, viene a conflitto il radicalismo dell'età sociale cristiana con la tendenza alla formazione di piccoli aggruppamenti, nei quali soltanto siffatto radicalismo è possibile. Ma ciò getta notevole luce anche indietro, su tutto il complesso delle teorie sociali cristiane. La civiltà unitaria tomistico-ecclesiastica è soltanto una delle loro possibilità; accanto ad essa v'è l'altra possibilità radicale, che si riallaccia al Vangelo, al diritto di natura assoluto, al monachesimo. Le tendenze, che nella Chiesa antica erano ancora confusamente mescolate, ora si separano.

Dialettica dell'idea e caso. — In tutto questo v'è qualche cosa che bisogna tener presente sin da principio. È vero che si tratta della storia della filosofia sociale della Chiesa, cioè di una teoria, di un pensiero; ma non perciò questa storia va intesa come puro processo dialettico. Per quanto i pensieri, una volta fissati, abbiano la propria consequenzialità dialettica e il proprio svolgimento al quale vengono spinti in parte dall'impulso interno verso l'estrinsecazione del loro con-

tenuto, in parte dalla necessità di rispondere a nuovi problemi imposti dalla vita pratica, tuttavia da un lato i pensieri che stanno a fondamento dei grandi e fecondi sistemi di vita non sono mai semplici e unitari, ma anzi sono essi medesimi per lo più la sintesi d'un complesso, dall'altro lato nel giuoco intrecciato delle forze occorre sempre tener conto, come dice ottimamente E. Meyer [118]), del caso, cioè dell'incontro di serie causali indipendenti, non collegate l'una con l'altra. L'una e l'altra cosa si avverano copiosamente nella nostra storia. Che l'idea cristiana nella sua composizione di elementi oltreterreni e terreni, nel suo ricco concetto di Dio congiungente la creazione e la bontà del mondo con la redenzione e il pessimismo verso il mondo, sia già di per sé una formazione complessa e ricca di contrasti, lo abbiamo già dimostrato nelle pagine precedenti, e l'importanza di ciò apparirà di nuovo nello svolgimento dell'idea medioevale. Parimenti la compenetrazione dello spirituale col temporale che fu possibile nel medioevo, non potrà spiegarsi con un impulso di svolgimento dialettico del pensiero, ma con le condizioni reali. Non vi è infatti alcuna dialettica, che dall'idea cristiana in se stessa sia capace d'estrarre programmaticamente siffatto rapporto; qui operano le possibilità e necessità, che crea nell'organizzazione ecclesiastica lo svolgimento reale della vita sociale esterna alla Chiesa. Se divenne ora possibile quel che per la Chiesa antica era stato impossibile, se ora potè essere oggetto di desiderio e di sforzo quel che per la Chiesa antica non aveva costituito ideale, il motivo deve ricercarsene in mutamenti generali compiutisi in silenzio, considerati ovvii e naturali. Infine,

---

[118]) V. Edoardo Meyer, *Zur Theorie und Methodik der Geschichte*, 1902, p. 17 sg.

nella formazione d'una civiltà unitaria cristiana tra le condizioni e congiunture particolarmente favorevoli che esporremo, si presenta ancora il quesito, se e fino a che punto l'idea cristiana non abbia fatto altro che profittare della situazione favorevole per attuarsi, oppure se e fino a qual punto l'unità si sia potuta realizzare soltanto perchè anche l'idea cristiana dal canto suo si sia conformata agli influssi che si facevano strada.

Ma anzitutto occorre stare in guardia contro una propensione dei teologi, sulle cui ricerche del resto sommamente meritorie e in parte magnifiche, accanto a quelle dei giuristi, degli storici profani, degli economisti, si fonda in gran parte la seguente esposizione; la propensione, cioè, a vedere dappertutto deviazioni e creazioni erronee rispetto al Vangelo, o anche avviamenti e preparazioni alle soluzioni protestanti del problema. A questo proposito vale la profonda parola del Ranke che ogni età appartiene immediatamente a Dio; e si può aggiungere ch'essa appartiene immediatamente a Dio nella sua grandezza e verità, come nella sua infedeltà verso se stessa e nel suo migliore spirito. La religione medioevale e le sue teorie sociali non sono una contraffazione dell' « essenza del cristianesimo », e neppure una fase evolutiva dell'idea cristiana a servizio di altri fini, sibbene una formazione della coscienza religiosa rispondente alla congiuntura generale, con i suoi meriti e le sue verità, con i suoi errori ed orrori. La religione medioevale e la corrispondente conformazione della filosofia sociale debbono essere intese anzitutto in base ad esse medesime, e anche in base alle tradizioni, ma questo soltanto in quanto da queste secondo la propria esigenza attinsero nutrimento storico ed eccitamento. La vita religiosa anche del cristianesimo è sempre diversa e nuova e ogni volta va intesa principalmente

in base ad essa medesima. Quanto con ciò possa unirsi la relazione con un ideale unitario e universale, è cosa che resta fuori dell'interesse della storia pura [119]).

2. Punti di collegamento nel risultato dello svolgimento della Chiesa antica.

Contrasti e immaturità nel concetto della Chiesa. — In prima linea si tratta della costruzione medesima della comunione religioso-ecclesiastica. Questo è sempre tuttora il primo interesse del cristianesimo, e le questioni sociali passano sempre in seconda linea di fronte ad esso. In questo campo i fondamenti essenziali del cattolicismo erano già stati posti dall'antichità; ma rimanevano tuttavia per l'avvenire problemi insoluti. Le comunità tenute insieme dalla comune opposizione allo Stato e al mondo e allo stesso tempo rappresentanti una minoranza, erano state fin allora serrate in salda compagine dalla pressione del contrasto e della maggioranza. Entrate nella fase della parità e poi della condizione di sempre maggior privilegio fatta loro dallo Stato, e nello stesso tempo cresciute straordinariamente per numero, si manifestarono le imperfezioni, le discontinuità, le contradizioni della compagine che aveva fin allora funzionato così mirabilmente; e i tentativi fatti dallo Stato nel proprio interesse per l'unificazione della Chiesa nei rapporti così dogmatici come giuridici, sebbene favoriti anche dallo speciale lavorio legislativo della Chiesa stessa, non poterono eliminare quelle deficienze. L'e-

---

[119]) Cfr. la mia discussione col LOISY e col HARNACK, *Was heisst Wesen des Christentums?*, « Christ. Welt », 1893; e quella col RICKERT, *Moderne Geschichtsphilosophie*, « Theol. Rundschau », 1901.

sponente di tutto il complesso, l'episcopato, aveva bisogno di più rigorosa unità e compattezza in sè medesimo, che rendesse impossibili gli scismi e i frazionamenti in materia di dottrina e di culto, di una più sicura articolazione di fronte al clero subordinato al vescovo, della formazione di maggiori unità amministrative al disopra dell'episcopato medesimo, di una più sicuramente riconoscibile unità e derivazione dei suoi poteri. La riunione dell'episcopato in sinodi generali era insufficiente, perchè il diritto di convocazione spettava sempre all'imperatore e la competenza d'una sinodo, fosse universale o particolare, fossero le sue decisioni eseguite o no, fossero le varie sinodi tra loro d'accordo o no, dipendeva sempre dalla fortuna, dai rapporti di potenza, dall'arbitrio, dal caso. Gli elementi episcopali-aristocratici e comunitarii-democratici, che nell'antica libera Chiesa, come associazione di combattimento, s'erano magnificamente integrati, vennero ora in attrito, a misura che la dignità episcopale divenne ambito ufficio di dominio [120]), e per lo Stato importante potenza soggetta al suo influsso; le incertezze dell'elezione vescovile, con le contrastanti influenze di comunità, vescovi viciniori, Stato e grandi prìncipi della Chiesa, mettevano in pericolo la sicurezza dell'istituzione e aprivano le porte all'ingerenza d'interessi e di poteri estranei. Anche il clero parrocchiale subordinato al vescovo era ancor diviso tra queste svariate influen-

---

[120]) Circa l'affluenza d'aspiranti all'ufficio vescovile, e specialmente dei decurioni appartenenti a prosapie antiche ed agiate, vale a dire dei magistrati cittadini responsabili della somma totale delle imposte e legati per obbligo ereditario all'ufficio, v. Löning, *Gesch. d. deutschen Kirchenrechts*, I, 1878, p. 148 sg. L'ufficio vescovile era in generale ambito dalle classi superiori, ibid., 152. Contro ciò, poi, sempre rinnovate leggi dello Stato, tentativi di restringere il numero dei posti ecclesiastici, raccomandazioni di reclutare il clero tra i monaci.

ze [121]). Le comunità, assurte quasi d'improvviso dall'antica esiguità alla condizione di associazioni di masse e in questo processo fortemente mondanizzate, si sottraevano tanto alla vigilanza reciproca quanto a quella dei vescovi, nè la discipina ecclesiastica, che colpiva soltanto i peccati grossolani di pubblico dominio, era strumento sufficiente di sorveglianza e di dominio [122]). Inoltre le associazioni monastiche e i chiostri che venivano formandosi in questa situazione erano un pericoloso materiale esplosivo e una temibile concorrenza per il clero. Per ciò appunto la Chiesa non potè conseguire, nonostante il più deciso aiuto dello Stato, lo scopo specifico della istituzione ecclesiastica, il mantenimento cioè dell'unità dottrinale e dell'unità dei poteri sacramentali. Si staccarono le Chiese ariane, nestoriane, monofisitiche, che ottennero sicurezza aderendo a sovranità straniere o assoggettandosi ad esse. L'insurrezione contadinesca dei Donatisti credeva soltanto nel potere sacramentale dei preti puri e non già

---

121) Intorno a quest'ultimo punto v. LÖNING, *Gesch. d. deutschen Kirchenrecht*, I, p. 131 e 158. Altre oscillazioni derivanti dall'incertezza del rapporto tra elementi aristocratici e democratici si verificavano nei riguardi del patrimonio ecclesiastico. Da patrimonio della corporazione esso si trasformò in patrimonio dell'istituto, e questo svolgimento venne tacitamente sanzionato dalla legislazione imperiale.

122) Intorno al passaggio del potere disciplinare dalle mani della comunità a quelle del vescovo, e alla sua trasformazione in un giudizio pronunziato in vece di Dio, intorno alla sua efficacia riguardante il rapporto con Dio, non con la comunità, v. LÖNING, I, 254 sgg., 265 sgg. Senza il sacramento penitenziale non si può avere una vera disciplina, estesa su tutto; e anche la conseguenza del boicottaggio sociale si collega soltanto a poco a poco con la scomunica ecclesiastica. In Gallia si ritenne mezzo adatto a mantenere la disciplina ecclesiastica nella popolazione una confessione privata settimanale con la preparazione ad accogliere gli obblighi penitenziali: in tal modo si cominciarono a mettere i fondamenti del sacramento della penitenza, di questo specifico strumento di dominazione della Chiesa, HAUCK, *Kirchengesch. Deutschlands*, I, 275 e KARL MÜLLER, *Kirchengesch.*, I, 1892, p. 313-315.

nel *character indelebilis*: esso iniziò così la serie di quelle formazioni settarie antiecclesiastiche, che dovevano procurare tanti affanni ad età posteriori. I grandi prìncipi della Chiesa si lasciarono trascinare a scambievoli rivalità, nelle quali le lotte dogmatiche divennero strumento di litigi di politica ecclesiastica. La ragione politica di Stato e le propensioni al dilettantismo teologico indussero gli imperatori ad ingerirsi continuamente in queste lotte. In tal modo proprio con l'affermazione e col riconoscimento della Chiesa la tendenza sociologica unitaria impersonata nell'episcopato restò infranta ed ostacolata nonostante la potente assistenza dello Stato. D'altro canto solo molto limitatamente si conseguì l'altro intento per cui era stata accolta la Chiesa, e cioè la subordinazione di essa ai poteri conservatori e sostenitori dello Stato: le lotte ecclesiastiche e i poteri ecclesiastici incommensurabili di fronte allo Stato ebbero anzi specialmente in Occidente efficacia disgregatrice e distruttrice. È una nuova figurazione sociologica, di cui la natura e la consequenzialità logica non sono ancora pienamente sviluppate, e di cui i rapporti con le altre formazioni e gruppi sociologici non sono ancora chiariti nè per essa medesima, nè per questi ultimi.

Ragione dei contrasti nell'idea cristiana medesima. — Orbene, quali furono mai i motivi per cui la tendenza evolutiva s'arrestò e i rapporti in tal modo non si chiarirono? Non fu soltanto la naturale immaturità di una formazione giovane, nè l'indebolimento dello spirito comunitario, che si verifica in ogni passaggio d'una minoranza in maggioranza, e che in realtà ebbe azione particolarmente paralizzatrice in quel cristianesimo di massa e di coercizione. Si tratta di ostacoli, che risiedono proprio nell'idea e nell'es-

senza del cristianesimo, quale si è svolto finora. Il nuovo rapporto con lo Stato, cioè col potere imperiale, portò, è vero, grande rafforzamento, ma anche impedimento e traviamento. Dalle mani dello Stato la Chiesa ricevè l'unità del suo dogma e della sua costituzione; ma questo stesso potere politico costituiva al tempo stesso una perpetua intrusione di estranei punti di vista, interessi, poteri politici nella vita ecclesiastica. L'assolutismo imperiale, ch'era stato riconosciuto in un primo tempo dalla Chiesa per naturale e ovvio, e che aveva reso possibile la costruzione della Chiesa e del dogma, era al tempo stesso una perturbazione dell' unità e compattezza della Chiesa e dei suoi interessi religiosi. Nè poteva qui recar chiarificazione la teoria generale dei Padri sullo Stato, chè anzi essa contribuiva ad accrescere la confusione. L'ordinamento dello Stato come ordinamento del diritto naturale relativo e il cesarismo assoluto in servizio dell'idea teocratica della salvazione, idea rappresentata dai vescovi, alla quale gli imperatori dovevano subordinare nei casi riguardanti interessi spirituali la forma sorta dal diritto di natura: tutto questo permetteva bensì una valutazione positiva dello Stato, ma non un rapporto chiaro. Esso divenne chiaro soltanto quando la Chiesa per mezzo dei suoi organi potè effettivamente dominare e dirigere l'impero, e quando ebbe chiara visione della possibilità di attrarre realmente anche in particolare, con l'aiuto dell'impero, la vita mondana nel quadro degli interessi della salvazione. Ma allora tutto ciò mancava in ogni punto. L'episcopato non possedeva la compattezza necessaria a piegare sotto di sè il cesarismo; gli imperatori non pensavano affatto a rinunziare all'antica idea romana dello Stato a vantaggio d'un regno spirituale di preti; e data la saldezza e l'estraniamento dello Stato di fronte

alle potenze ascetiche, spirituali, interne della Chiesa, gli stessi vescovi erano pronti nelle cose temporali a sottomettersi senz'altro come per l'innanzi all'imperatore come potere costituito da Dio. Dove però stessero le linee di separazione tra cose spirituali e temporali, era difficile dire; nè v'era alcuna istanza per deciderlo. Gli interessi spirituali sembravano ancora esaurirsi nella lotta contro gli eretici, nella cristianizzazione coattiva dei pagani, nell'ottenimento di privilegi per la Chiesa. A piegare la vita sociale, nella totalità e nel particolare, sotto la norma ecclesiastica, l'etica cristiana non possedeva l'armamento necessario; vi si opponevano inoltre la credenza nella solidità e immutabilità dell'ordinamento sociale, lo spirito religioso e ascetico ancor troppo alieno dal mondo: il mondo non vi era insomma in guisa alcuna disposto. È vero che nella partecipazione dei vescovi all'attività politica e sociale, alla giurisdizione civile e penale, nei poteri pubblici e giuridici dei vescovi e del clero, nell'opera di provvidenza che in mezzo ai torbidi politici i vescovi spiegavano per tutti i bisogni della loro diocesi, v'erano già punti d'attacco per l'incorporamento della vita sociale nella Chiesa; ma da un lato essi erano soltanto prodotti della necessità, contrari ai princìpi, dettati più dagli interessi dei comuni e delle province che da quelli della Chiesa, aspramente osteggiati dagli asceti, che in queste attività vedevano una mondanizzazione dell'ufficio vescovile, e spesso realmente imposti più dagli istinti mondani che dagli spirituali dei vescovi, d'altro lato l'isolamento giuridico del clero, la continuazione della sua attività giurisdizionale, la delegazione ad esso della cura del bene pubblico nel senso in cui la intendeva lo Stato, volevano dire la continuazione dell' antica posizione isolata della Chiesa nello Stato, posizione che lo Stato in parte lasciava

stare in parte adoperava ai suoi fini, e quindi, anzichè l'unificazione della Chiesa col mondo, la loro separazione a tutti manifesta. E questa separazione si conservò sulla stessa linea tenuta precedentemente, e venne delimitata dai due lati con esattezza, perchè la Chiesa non venisse troppo coinvolta nelle forme mondane. Nell'alleanza della Chiesa con lo Stato, ognuna delle due parti toccò le sue delusioni. Lo Stato aveva sperato d'inserire la Chiesa tra i suoi mezzi di conservazione: e si scontrò invece nella sovranità d'una potenza meramente spirituale. La Chiesa aveva sperato di potere con l'aiuto dello Stato portare a compimento la sua tendenza unitaria: ed ebbe invece nelle ingerenze dello Stato un elemento perpetuamente perturbatore, un corpo estraneo alle volte utile, alle volte dissolvente, ma in ogni caso operante dal di fuori. In questa situazione un Crisostomo, un Leone I, un Gelasio, un S. Agostino, potevano bensì aspirare alla subordinazione teocratica dell'imperatore al sacerdozio secondo il modello dell'Antico Testamento, e quindi abozzare il « programma del medioevo »: ma questo programma in Oriente non s'attuò mai, in Occidente soltanto mezzo millennio dopo.

Questione di membri intermedi tra la Chiesa antica e la civiltà unitaria medioevale. — Tra S. Agostino e Gregorio VII dovette esservi qualcosa d'altro che non la sola dissoluzione dell'impero e l'inceppamento di tutti i rapporti per opera della barbarie: altrimenti non sarebbe occorso tanto tempo per la sua realizzazione, e dalla semplice decomposizione dell'unità ecclesiastica non sarebbe potuto derivare il nuovo carattere assunto dalla Chiesa precisamente in ciò che riguarda le cose sociali. Ciò che sta di mezzo

deve contenere in sè i motivi per cui potè diventare realtà quel che in S. Agostino era rimasto programma indeterminato. Questo programma nella Chiesa antica non soltanto era rimasto per l'appunto ancora ineffettuato, ma non si vedevano mezzi nè vie per i quali esso potesse effettuarsi: l'estraniamento della Chiesa dal mondo e l'autonomia dello Stato consolidato in un'antichissima tecnica giuridica e amministrativa rendevano impossibile qualsiasi pensiero di loro fusione. La teoria di principio della *lex naturae* rendeva, sì, in generale accettabile lo Stato, ma significava a un tempo che questo era diverso dalla Chiesa, e nonostante ogni conclamata identità colla legge di Mosè o col decalogo non conteneva il minimo accenno al modo con cui la Chiesa a sua volta dovesse praticamente regolare i rapporti mondani di proprietà, commercio, diritto, assetto delle classi sociali, costituzione politica, vita spirituale. Tutto ciò nel miglior caso viene ritagliato su un parallelismo di equiparazioni occasionali; e non appena i paralleli vengono a mancare, sapienza e teoria perdono la bussola [123]).

L'ecclesiasticismo di Stato come risultato immediato in Oriente. — L'edificazione sociologica della

---

[123]) Sui due ultimi capoversi cfr., oltre la terza parte del primo capitolo, l'eccellente esposizione di EDGAR LÖNING, *Geschichte d. deutschen Kirchenrechts,* I, 1878, il cui primo volume delinea in modo molto chiaro e adatto la Chiesa postcostantiniana, v. specialmente il cap. I, p. 120-122, e le parti che trattano della partecipazione dei vescovi alla vita cittadina, pubblica, giuridica, p. 289-331. Un punto particolarmente malsicuro del sistema è quello dell'elezione dei vescovi, nella quale vennero in conflitto l'antico carattere comunitario e il nuovo carattere ecumenico-autoritario del sistema, allo stesso modo che più tardi l'incertezza prevalente nell'elezione dei papi prima dell'istituzione del cardinalato fu uno dei punti più deboli e meno chiariti del sistema. Esempi, presi dalla Chiesa gallica, dell'opera di civiltà dei vescovi e del loro ingerirsi nelle funzioni sociali, pubbliche e

Chiesa sacerdotale unitaria dipende dalla formazione di un nuovo rapporto con lo Stato, in cui questo faccia propri i fini e le norme spirituali, unisca intimamente la propria compagine con quella della Chiesa e quindi pieghi la vita sociale generale, mediatamente o immediatamente, alle norme della Chiesa. Ciò appunto avvenne tra gravi lotte tanto in Oriente quanto in Occidente, ma in modo molto diverso. Nel corso concreto e reale di queste lotte e formazioni deve consistere una parte considerevole di quel nuovo, che recò seco il cosidetto medioevo. In sè naturalmente sarebbe pensabile anche il contrario, che cioè la Chiesa assuma teocraticamente la direzione in sue mani e sottometta direttamente lo Stato. Ma da un lato lo Stato era ancora la parte di gran lunga più forte, dall'altro lato la Chiesa era ancor troppo ritrosa e orientata verso la sua sola essenza spirituale perchè potesse sorgere quel pensiero: in questo campo si hanno solo occasionali sogni gerarchici, che mettono capo ben presto alla generale sottomissione del sacerdozio al potere dello Stato in tutte le cose terrene. Sicchè la via più comoda per uscire dai contrasti e dalle difficoltà era l'ecclesiasticismo cristiano di Stato. Esso in Oriente scaturì direttamente dal-

---

giuridiche, presso HAUCK, *Kirchengesch. Deutschlands*, I, 131 sgg.; dell'opposizione degli asceti a quest'opera, p. 76-80. L'esposizione del Hauck mostra anche come questa ingerenza dei vescovi nell'attività politica e sociale sia dovuta a motivi occasionali ed esteriori: le vere conseguenze logiche dall'idea cristiana, quale essa era allora sentita, le ha tratte SALVIANO, p. 70, il quale esige per quanto è possibile la comunione dei beni col lasciarli in eredità alla Chiesa, e per il resto il distacco dal mondo. Egli non si preoccupa affatto dell'attuabilità materiale del suo pensiero, e d'altra parte neppure la politica sociale dei vescovi è fondata in linea di principio sulla considerazione che per realizzare nella vita l'idea cristiana occorra penetrare più energicamente nella base naturale. Intorno alle due classi di vescovi gallo-romani, quella dei politici conformi al mondo e quella degli ascetici propriamente cristiani, v. anche LÖNING, I, 120 sg.

lo svolgimento interno; i momenti particolari, che con esso cooperarono in Occidente a questo risultato e gli dettero ivi un aspetto particolare, saranno additati al loro luogo.

In Oriente dopo gravi lotte si conseguì una condizione di compatta unità, in quanto il cesarismo vi si trasformò esso medesimo in dignità spirituale e assunse i fini religioso-ecclesiastici nella propria idea, facendo però della Chiesa un semplice riparto amministrativo dello Stato. L'antico Stato romano orientalizzato e feudalizzato, con la sua cultura e la sua letteratura ellenistiche, continuò a sussistere, ma accolse in sè l'essenza spirituale e mise all'unisono l'una cosa e l'altra mediante il potere statale. Se per il cosidetto medioevo intendiamo l'unità di civiltà, unità spirituale e terrena, naturale e sopranaturale, statale ed ecclesiastica — contrassegno questo cui per motivi analoghi partecipa anche la civiltà degli Stati islamici — l'impero romano orientale è pretto medioevo; ed è una opinione davvero strana quella secondo cui l'Oriente non avrebbe avuto medioevo [124]). Esso continua ad averlo a tutt'oggi, e possiamo vedervi coi nostri occhi le più notevoli combinazioni di questo medioevo con le

---

[124]) P. es. il SEEBERG, *Lehrbuch d. Dogmengeschichte*, II, 1898, p. 2: « Lo spirito della Chiesa greca non ebbe medioevo. Infatti essa non ha superato gli antichi problemi di ORIGENE, cioè la Chiesa greca non ha avuto un S. AGOSTINO. Tutta la storia medioevale dei dogmi può trattarsi come storia dell'agostinismo ». Io ritengo invece che la natura speciale manifestata dal medioevo occidentale nell'evoluzione politico-sociale sia stata il fattore decisivo anche per il fondamentale carattere etico-religioso di esso. Di fronte alla concezione puramente dialettica della storia della Chiesa e dei dogmi è qui pienamente giustificato un po' di « marxismo ». L'agostinismo costituisce soltanto un mezzo particolarmente importante di dominare i problemi che sorgono da questo svolgimento, e anche ciò in fin dei conti soltanto in collegamento stretto con quell'aristotelismo che fu del tutto estraneo a S. Agostino. Dimostrar ciò sarà appunto il compito delle pagine seguenti.

più moderne istituzioni e iniziative politiche ed economiche. Senonchè il medioevo orientale è indubbiamente molto diverso dall'occidentale. La differenza consiste in questo: in Oriente anche lo Stato stilizzato teocraticamente e spiritualmente, romano-ellenistico, restò pur sempre l'antico Stato con l'antico diritto e l'antica cultura, il quale non fece altro che accordarsi col mondo delle idee cristiane, ma senza unirsi intimamente con esse. L'antico estraniamento degli antichissimi avversari ad onta di tutte le mitigazioni continuò a sussistere, e tutto il sistema rimase un parallelismo, i cui membri erano tenuti nel giusto rapporto soltanto dal cesarismo, interessato e qualificato per le cose spirituali. L'unificazione si limitò al fatto che l'uno e l'altro erano contemporaneamente regolati dal cesarismo spirituale-mondano, ma non si ebbe compenetrazione intima. La potenza realistica dello Stato può accontentarsi del parallelismo indisturbato; essa non ha bisogno, come doveva averlo la Chiesa, potenza di idee, in caso di suo dominio, di ottenere un'interna compenetrazione di pensiero. Perciò mancano all'Oriente bizantino i profondi contrasti interiori del medioevo occidentale e l'elaborazione di eventi come il Rinascimento e la Riforma. Questi traggono la loro origine in buona parte da quei tentativi di fusione interna, che il medioevo occidentale intraprese senza posa; l'antichità rimasta sempre viva in Oriente non vi ha prodotto un Rinascimento, e dai conati di approfondimento e di rinnovamento della vita religiosa scaturisce sempre in Oriente soltanto l'ascesi, sia pure un'ascesi così moderna come quella del Dostoievski e del Tolstoi [125]). Ivi non è il terreno per alcunchè che sia affine alla Riforma.

---

[125]) Intorno a questo punto cfr. KARL NEUMANN, *Die Weltstellung des byzantinischen Reiches*, 1895, e specialmente *By-*

Ma come si giunse alla diversa evoluzione dell'Occidente? Qui come risultato finale si ha un ben diverso rapporto con lo Stato e per mezzo di esso con la vita sociale in genere, e cioè la unità gerarchico-teocratica della civiltà. Questo risultato, come si è già dimostrato, non ha potuto derivare dall'impulso di svolgimento insito nell'idea religiosa come tale. Ma quali sono stati allora gli eventi, che ciò nonostante l'hanno messa su questa via?

L' ecclesiasticismo regionale germanico. — Sono stati i grandi e fondamentali avvenimenti della storia della Chiesa occidentale e in primo luogo il frazionarsi della Chiesa imperiale in Chiese regionali romano-germaniche, nelle quali parve quasi annullarsi per mezzo millennio la comunità dell'antetecedente evoluzione, e fra le quali l'esponente dell'evoluzione principale fu la Chiesa regionale franca, culminante nell'impero carolingio, proseguita dall'impero degli Ottoni, e poi conversa sotto quello dei Salii in Chiesa universale. Anche questo è un ecclesiasticismo di Stato, ma in senso affatto diverso da quello dell'Oriente. Esso non si fonda sulla forza dello Stato, sibbene sull'intima compenetrazione dello spirituale col temporale, la quale ora soltanto dette allo Stato la sua potenza e la sua missione di civiltà, e quindi ebbe anche per la Chiesa un risultato del tutto diverso da quello del bizantinismo. In secondo luogo la formazione dell'idea papale e dell'unversalismo da essa sorretto, in collegamento stretto con una nuova ondata di asce-

---

zantinische Kultur und Renaissancekultur, 1903. Disgraziatamente è troppo scarsamente nota la storia della Chiesa russa, sicchè non possono qui seguirsene gli interessanti paralleli e contrasti con l'evoluzione occidentale.

tismo internazionale e d'indifferenza verso il mondo, e con una scienza ecclesiastica rappresentata dagli ordini religiosi. La regalità tedesca, snidata dalle sue idee religiose di Chiesa regionale per opera del cesarismo universale e spinta a provvedere all' intiero mondo cristiano, rimette in sella l'idea papale della Chiesa universale, e questa conserva in sue mani l'eredità, che le ha gettato in seno un mezzo millennio di compenetrazione, avveratasi nelle Chiese regionali, dell'elemento ecclesiastico con lo statale, dell'elemento spirituale col sociale. La Chiesa regionale romano-germanica è alcunchè di diverso dalla Chiesa di Stato bizantina: e in questo deve precisamente consistere la radice della differenza. Occorre ora mettere in evidenza nei particolari l'importanza di siffatto processo.

3. Il periodo delle Chiese regionali e la compenetrazione dell'elemento spirituale col mondano.

La Chiesa regionale germanica. — L'avvento degli Stati romano-germanici, accanto ai quali stanno gli Stati celtici e più tardi gli slavi e l'ungherese, significa in un primo momento totale spegnimento della Chiesa imperiale e inizio di un'apparentemente definitiva soppressione del diritto canonico dell'antica Chiesa unitaria. Soltanto nella Chiesa anglosassone si conservarono il diritto canonico, il rito romano del culto, il collegamento col centro, col vescovo romano. Tutti gli altri nuovi regni, e specialmente quel regno franco che unificava l'Europa media e le dava comuni fondamenti di civiltà, amministrarono la Chiesa come mera Chiesa del loro territorio, la inserirono nell'organismo del loro nuovo Stato, e conservarono l'unità ecclesiastica soltanto in

un ossequio convenzionale verso il Papa e nel pensiero della comunione di tutto l'orbe cristiano. In questi territori si venne creando un diritto ecclesiastico del tutto divergente da quello della Chiesa antica, e caratterizzato essenzialmente dal diritto di proprietà e di nomina del proprietario terriero sulle Chiese trovantisi nel suo fondo. Questa circostanza è quella che rese possibile lo sviluppo del vassallaggio ecclesiastico e del feudalesimo ecclesiastico, che dettero la Chiesa completamente nelle mani dei grandi proprietari terrieri e dei feudatari, con alla testa il re. I motivi dell'avvento del principio affatto nuovo del territorialismo ecclesiastico sono ancora oscuri. Il sistema della Chiesa patronale si collega indubbiamente con l'antico ordinamento del culto precristiano. Può darsi forse che il principio dell'ecclesiasticismo regionale, che a sua volta nel corso dei tempi fu grandemente rafforzato dal patronato, derivi dalle Chiese ariane, che dalla loro esclusione dalla Chiesa ortodossa e dal contrasto nazionale vennero costrette ad una formazione ecclesiastica regionale o nazionale, e in questo processo poterono benissimo ricollegarsi anche a tradizioni dell'antico culto popolare precristiano. Se queste congetture sono fondate, esse illuminano molto caratteristicamente la situazione: l'etica puramente universalistico-religiosa, scaturita dall'opposizione allo Stato pagano, non può trovare alcun intimo rapporto col mondo, ma poi l'efficacia postuma del culto popolare germanico, in cui come in ogni paganesimo si uniscono nella maniera più intima elementi religiosi ed elementi naturali-sociali, porta seco nuovamente l' unità dei due termini come alcunchè di naturale e ovvio [126]).

---

[126]) Cfr. l'importante opera di U. STUTZ, *Die Eigenkirche*. Sulle Chiese ariane ha richiamato la mia attenzione il mio collega signor VON SCHUBERT, che prossimamente pubblicherà su

Come l'ecclesiasticismo statale bizantino si collega alla tradizione della religione romana di Stato, così anche l'ecclesiasticismo regionale dell'Occidente si collegherebbe a un sostrato pagano. Là lo Stato, in possesso di un'antica tradizione di civiltà, inquadra in se stesso la Chiesa, qui si forma una nuova vita statale con l'aiuto della Chiesa, che con piena e semplice schiettezza e buona fede identifica i suoi compiti con quelli dello Stato e per i rapporti giuridico-economici coincide con la compagine di esso. Il clero gallo-germanico, abbastanza fornito di elementi culturali da poter dare al giovane Stato le sue basi intellettuali, organizzative, morali, ma d'altra parte tutto occupato nel procacciarsi patrimonii e assoggettato ai nuovi rapporti di diritto e di proprietà, era materialmente troppo poco libero per potere neppur pensare ad una civiltà ecclesiastica indipendente. Così si giunse alla « Chiesa regionale ». Ad ogni modo non si può revocare in dubbio la novità del principio. I residui dell'antica Chiesa imperiale non poterono opporsi a quest'evoluzione, giacchè furono ridotti entro una zona sempre più ristretta, che in massima parte inoltre andò perduta passando a Bisanzio e agli imperi islamitici, e che nel suo nucleo centrale, il papato, era sovraccarica di proprie cure territoriali. È vero che, movendo dalla Chiesa anglo-sassone, la riforma e l'opera di riordinamento ecclesiastico compiute da S. Bonifacio, che i dominatori franchi seppero volgere a loro profitto, restaurò il collegamento con Roma, dette alla regola monastica benedettino-italiana la vittoria sulla regola scozzese colombaniana e si sforzò di conseguire il maggiore riavvicinamento possibile

quest'argomento un articolo molto istruttivo, dove crede di poter dimostrare la dipendenza della stessa Chiesa franca dal modello ariano.

al diritto canonico; ma i dominatori franchi, pur giovandosi di questa riforma per la loro Chiesa in verità molto imbarbarita, le impedirono tuttavia d'aver efficacia di universalismo ecclesiastico e se ne servirono soltanto per ravvivare spiritualmente e consolidare organizzativamente la loro Chiesa regionale. Allorchè poi con Carlomagno si venne alla riunione di tutte le porzioni settentrionali dell'antico impero romano, con la giunta del nuovo territorio di missione, la Chiesa territoriale divenne bensì Chiesa dell'impero, ma nel senso della Chiesa territoriale franca. Era una Chiesa territoriale, che ormai comprendeva in sè anche il papa. L'imperatore governava la Chiesa e l'adoperava come sostegno essenziale dell'organizzazione e dell'incivilimento dei suoi popoli, in quanto ne dirigeva in questo senso l'interno svolgimento giuridico e terriero, e nello stesso tempo la prendeva al suo servizio per fini pubblici. Questo anche dopo la spartizione dell'impero carolingio rimase per tutta l'Europa media l'indirizzo fondamentale dell'ecclesiasticismo. La ripresa dell'idea statale carolingia per opera della dinastia imperiale sassone non fu certamente più in grado di tenere i dignitari spirituali e mondani nella condizione di semplici funzionari, e dovette permettere che gli uni e gli altri diventassero principi; ma fu proprio allora che la casa di Sassonia dette l'esempio di appoggiarsi per l'appunto sul principato ecclesiastico, più soggetto agli influssi della corona a motivo della sua mancanza di carattere ereditario: e i principi ecclesiastici dovettero a un tempo provvedere all'opera d'incivilimento e alla coesione politica dell'impero. La stessa azione di Carlomagno svolse Alfredo il grande in Inghilterra. A questo punto rimasero le cose fino allo scoppio della grande lotta gregoriana per la separazione della Chiesa dal-

lo Stato, per la restaurazione della Chiesa universale e del diritto canonico. Dove non giunsero a farsi sentire gli effetti di questa lotta, nelle lontane terre di Scandinavia, si rimase anche dopo all'antico.

Importanza dell'ecclesiasticismo regionale per la « civiltà cristiana ». — Questo lo svolgimento complessivo: i particolari rientrano nella storia della Chiesa, del diritto, dell'economia [127]). Per il nostro assunto il

[127]) Cfr. a questo proposito VON SCHUBERT, *Die Entstehung der Schleswig-holsteinische Landeskirche*, 1895, con un'introduzione molto meritevole d'esser letta sull'importanza del periodo delle Chiese territoriali per il cattolicismo occidentale. Purtroppo non ho potuto ancora servirmi del secondo volume del *Lehrbuch der Kirchengeschichte* del medesimo autore. Il LÖNING, *Gesch. d. deutschen Kirchenrechts*, II, 1878 tratta soltanto la Chiesa merovingica, che però costituisce il fondamento di tutto: è importante il capitolo relativo alle funzioni pubbliche dei vescovi, p. 220-275. Straordinariamente ricca di dati particolari è nei primi tre volumi la grandiosa *Kirchengeschichte Deutschlands* del HAUCK. La *Kirchengeschichte* di CARLO MÜLLER, I, 1892, che dedica attenzione particolare e acuta agli inizi delle istituzioni, mette in rilievo la durevole importanza di Carlomagno, p. 353 e particolarmente 359: « Si conservò l'unione dello Stato con la Chiesa, quella delle istituzioni e competenze, grazie alle quali il cristianesimo potè diventare realmente religione del popolo e la Chiesa in lunghi secoli di lavoro potè entro i suoi limiti conseguire i propri fini. Carlomagno assegnò allo Stato i nuovi grandi compiti umani, che il passato germanico non aveva conosciuti, senza tuttavia allargare essenzialmente l'ambito dei compiti, che dovevano venire immediatamente assolti dallo Stato e dai suoi funzionari. Infatti egli, che aveva appreso i suoi compiti dalla Chiesa, che in questo era stata in parte l'erede dell'antico impero, lasciò nelle mani di essa l'incarico di assolverli, accontentandosi di metterla al proprio servizio, ma a un tempo provvedendola, per i fini specifici di essa, di una quantità di poteri pubblici. Sotto i suoi successori il ricordo dell'una cosa e dell'altra scompare tanto nello Stato quanto nella Chiesa. Nel corso dei tempi la Chiesa pretese che quei compiti e mezzi assegnatile dalla storia fossero fondazione divina ad essa largita, e si pose precisamente di contro allo Stato. L'inizio dell'età nuova (cioè della moderna) è contrassegnato dal fatto che lo Stato riconosce nuovamente quei fini per suoi, e si adopera alla realizzazione di essi coi propri mezzi e con la propria burocrazia ». Che del resto i fondamenti e le idee dell'età carolingica abbiano continuato a operare fino alla rivoluzione gregoriana, lo si può vedere nel Hauck, III, 435, e ancora sotto En-

momento decisivo di questo processo è che questo mezzo millennio pose l'organismo religioso e l'idea religiosa al servizio dello Stato e dei suoi compiti di civiltà. Non una necessità e coerenza interna del pensiero religioso, ma la forza delle circostanze e la pressione d'uno Stato senza cultura, che

---

rico III, p. 572; cfr. anche la canonizzazione di Carlomagno per opera di Federico Barbarossa, IV, p. 264. Circa l'affatto consimile « compenetrazione dello Stato e della Chiesa » in Inghilterra fino al 1066, v. Böhmer, *Kirche und Staat in England*, 1890, p. 48-56. — Lo stesso giudizio di C. Müller dà C. Lamprecht, *Deutsche Geschichte*, II, 1892, p. 48: « In realtà, osservando le cose a volo d'uccello dal punto di vista del declinante medioevo, l'opera meritoria di Carlomagno era stata l'avere unito gl'interessi mondani e gli ecclesiastici in quell'unità, che solo le gravissime lotte svoltesi dall'età di Gregorio fino a Lutero poterono dissolvere ». p. 49: « L'importanza di Carlomagno, anzi dello Stato carolingico e della civiltà carolingica in genere, sta nell'aver essi accettato universalmente e senza gelosie gli svariatissimi influssi cui soggiaceva l'età loro, e nell'aver incominciato ad unirli con ciò che contraddistingue la specifica essenza medioevale... ma l'opera di conciliazione fu assunta in via definitiva dalla Chiesa, e il merito di Carlomagno è precisamente d'aver spinto la Chiesa a fare questa parte di mediatrice ». Intorno alla continuità di queste linee essenziali, « di questa specie di endosmosi statale-ecclesiastica », sotto gli Ottoni, v. p. 151 sg. — Intorno alle condizioni affatto simili della Francia, che dapprima rimasero in ritardo in confronto con quelle della Germania, ma poi, dopo l'unificazione della Francia, sorpassarono la Germania in tutti i rapporti di civiltà e da ultimo anche nel campo politico, v. Rambaud, *Histoire de la civilisation française*, I, 1901, dove è dato anche un eccellente quadro sistematico di tutto il materiale relativo alla storia della civiltà. — È da segnalare anche qui la *Liebestätigkeit* dell'Uhlhorn, di cui il 2° volume, 1884, ritrae l'evoluzione sociale ed economica del medioevo come sfondo delle idee cristiane. Egli mette in rilievo la scomparsa del carattere urbano del cristianesimo e quindi della beneficenza delle comunità ordinata in maniera speciale. La beneficenza, seguendo le indicazioni date da Carlomagno (p. 61), si trasformò in provvidenza sociale dei vescovi e abati a favore dei loro vassalli e nel generale servizio dell'impero, e inoltre nelle particolari organizzazioni degli ospedali con ampie funzioni generali riguardanti la vita sociale; queste organizzazioni passano poi in parte al monachismo, in parte agli Ordini ospedalieri cavallereschi e bor-

doveva adoperare ai suoi fini l'organizzazione ecclesiastica e la tradizione di cultura antica in essa vivace, e che soltanto con l'aiuto di essa poteva costruire una propria civiltà, costrinsero il cristianesimo a spiegare siffatta attività di incivilimento e ad attrarre nell'orbita delle idee ecclesiastiche le zone non immediata-

---

ghesi. Ma tuttavia non cessa neppure la beneficenza delle comunità, e per queste dei loro dirigenti; essa continua a sussistere, ma in collegamento stretto appunto con la provvidenza signorile e politica, come il Hauck, IV, 52-55 dimostra contro l'Uhlhorn. Anche quest'ultimo mette in rilievo come soltanto in questo modo il cristianesimo sia riuscito a far cristiana la società, in contrasto coll'età romana, p. 5; ma non fa un'analisi esatta delle cause di questo mutamento: egli si limita a manifestar l'opinione che i Germani « abbiano abbracciato il cristianesimo più profondamente di quel che non era stato possibile ai Greci e ai Romani invecchiati nel paganesimo », p. 6. Ma, come dimostrano le accurate analisi del Hauck, questo non si può affatto dire del cristianesimo eudemonico e legalmente ingrossolanito del periodo anteriore a S. Bernardo. Le ragioni stanno anzitutto nell'assenza di cultura presso i Germani e nella funzione di trasmettitrice di cultura assegnata alla Chiesa dall'idea statale carolingica. — Esempi di siffatta attività spesa dai vescovi a pro della civiltà offre il Hauck a proposito di Bernardo di Hildesheim, III, 396, e altri simili p. 410, 414, 438. Un momento di tale attività è il diritto curiale (*Hofrecht*) del vescovo Burchardo di Worms, che in nome della SS. Trinità e sulla base di accordi presi con tutti i gruppi del suo dominio ordina il diritto penale e civile in modo che senza riguardo alla condizione sociale anche i poveri possano conseguire il loro buon diritto, cfr. GENGLER, *Das Hofrecht des B. Burchard*, 1859. Sotto gli Ottoni i nove decimi di tutti i diritti di mercato, e quindi i diritti sul commercio e il diritto di moneta, sono in mano dei vescovi, LAMPRECHT, IV, 99. Per l'Inghilterra v. Böhmer, p. 55: « Lo scopo cui in tal modo si mirava non era soltanto il prestigio esteriore della Chiesa, ma anche il dominio e la direzione di tutte le classi del popolo cristiano » secondo la « legge di Dio ». Ma a tal fine si richiedeva non una maggiore separazione, sibbene una nuova più intima fusione della Chiesa con lo Stato; si richiedeva dal clero altrettanto zelo per l'esecuzione della legge del paese come per l'esecuzione della « legge di Dio ». Anche dopo l'introduzione del moto di riforma monastica si mirò, anzi in più larga misura che mai, a dominare con lo spirito della religione la vita pubblica e privata », p. 60. — Il carattere di quest'attività volta al bene pubblico consiste certamente nel proposito di combattere

mente religiose della vita. In particolare fu la genialità di Carlomagno ad additargli questa via e a determinare così essenzialmente e durevolmente i veri fondamenti del cristianesimo medioevale. Tuttavia è difficile che a tal fine abbia operato soltanto la genialità personale di Carlomagno. L'opera di lui ebbe a sua volta per sostrato un'idea dello Stato diversa da quella, accettata dai Padri della Chiesa, della tarda antichità. Per questa, lo Stato era a un tempo

---

i mali mercè l'unione della giurisdizione ecclesiastica con la mondana, nella brama di equità, nel maneggio del diritto civile, nell'istituzione di scuole e nello sforzo di alleviare le sofferenze mediante istituti di beneficenza. Manca tuttavia la cosa veramente principale, la conformazione profilattica dei rapporti politici e sociali, che impedisca ai mali di prodursi e ricerchi le basi di una società moralmente sana anzitutto in una sana costituzione della vita giuridico-sociale ed economica. Per ciò era ancor troppo poco sviluppata la riflessione sulle cose politiche ed economiche, e mancò inizialmente la visione della dipendenza di tutto il campo etico e spirituale dalla qualità dei fondamenti naturali della vita. — Naturalmente anche la filosofia della storia dell'Eicken, p. 169-307, tien conto di quest' « endosmosi ». Ma appunto qui si manifestano l'arbitrarietà e la falsità di premesse della sua costruzione, che vuole spiegare dialetticamente la civiltà ecclesiastica derivandola direttamente dall'essenza del pensiero «ascetico-gerarchico ». Perciò nell'ideale culturale carolingico egli vede, non già quello che esso fu, cioè quella fusione di interessi terreni e spirituali dalla quale soltanto poteva nascere la civilià ecclesiastica, la coercizione esercitata dallo Stato sulla Chiesa per farle assumere la cura di interessi mondano-sociali, sibbene invece ciò ch'essa avrebbe dovuto essere secondo la logica del suo sviluppo, cioè la prima fase dell'assorbimento della vita terrena nella dialettica dell' ideale sacerdotale-ascetico subordinante ogni cosa alla salvazione. Senonchè, quello che si verifica è precisamente il contrario! Quella che qui agisce non è la dialettica dell'idea, ma la forza delle circostanze di fatto, che innesta nell'idea un'impulso ch'essa non aveva in se stessa. — Harnack, *Dogmengeschichte*, III, 299, fa sua in generale questa tesi dell'Eicken, ma aggiunge molto giustamente: « Tuttavia la Chiesa elaborò il suo carattere invadente soltanto dopochè Carlomagno le ebbe mostrato in qual modo il vicario di Cristo doveva governare in terra. Niccolò I da Carlomagno, i papi gregoriani appresero da Ottone I, da Enrico II, da Enrico III in qual modo il *rector ecclesiae* dovesse amministrare il suo ufficio ».

conseguenza e castigo del peccato, nel resto ordinato assolutisticamente e solo occasionalmente disposto a servirsi del suo assolutismo per conceder privilegi alla Chiesa; invece nello Stato carolingio, se anche esteriormente e letterariamente continuava a valere l'idea patristica dello Stato, si osserva l'influsso delle idee germaniche sulla regalità.

La regalità germanica. — In tutte le dichiarazioni e teorie del tempo appare messa in forte rilievo la divinità di essa; ma soprattutto essa sia nel sorgere sia nella sua attività è legata alla collaborazione del popolo e dei grandi, tenuta a garantire il diritto, cioè il benessere e la protezione giuridica delle masse popolari, a prestare fedeltà e aiuto. La regalità germanica ha per sostrato l'idea dell'obbligo per i re di curare il benessere della totalità, obbligo dal quale nasce la deponibilità di essi in caso d'indegnità e di slealtà, ma anche il dovere dell'assistenza e della comune cooperazione per i fini comuni. In tal modo s'innesta nell'idea dello Stato un carattere nuovo, che dapprima nel tipo carolingico rende possibile l'allargarsi del potere regio su tutti e quindi anche la benefica attività pubblica della Chiesa, ma poi viceversa ci fa capire l'assoggettamento dei re ad un diritto meramente ecclesiastico. La cristianizzazione della regalità germanica fa sì che il re, quando egli sente idealmente i suoi doveri, diventi il rappresentante dell'equità e dell'assistenza per tutti i suoi compagni del popolo, ai quali egli mostra fedeltà senz'altro fine che la fedeltà medesima. E su questo nuovo fondamento si appoggia anche e riacquista significato la dottrina, ereditata dall'antica teoria politica, della divinità del potere regio. Non più la divina e solo tollerata immissione nel potere, ma il ricco

contenuto finale del potere medesimo costituisce la motivazione del carattere divino della regalità. Questa è vicaria di Dio nell'attuazione della vita cristiana [128]).

Lo Stato cristiano e la società cristiana. — Certamente la cristianizzazione della regalità germanica sarebbe stata impossibile, se effettivamente il cristianesimo fosse stato ascetico dalle radici, se il Vangelo e l'antica letteratura cristiana ed ecclesiastica avessero trasmesso e reso intuitive soltanto tendenze ascetiche, se nella Chiesa antica l'inconciliabilità fosse dipesa soltanto dall'ostilità del cristianesimo contro il mondo. In verità però la morale cristiana era stata foggiata a doppio grado e la tradizione ecclesiastica racchiudeva in sè un grosso fondo di eredità culturale antica, intima-

---

[128]) Su questo innestarsi d'una nuova idea nello Stato e sull'essenza della regalità v. R. W. and A. J. Carlyle, *A history of medieval political theory*, p. 214 sgg. Per questo motivo nell'età carolingica le teorie patristiche sullo Stato passano nell'ombra e si mostra dappertutto un carattere dello Stato assai più positivo e attivo. È vero che le formule patristiche, ogniqualvolta riappaiono occasionalmente, si conservano formalmente immutate, ma appaiono raramente ed hanno un nuovo coefficiente, finchè non ridiventano frequenti nella lotta gregoriana, p. 198. Del resto si mantengono le teorie stoico-cristiane sullo stato primitivo e sulla sua uguaglianza tra gli uomini, nonchè l'atteggiamento nei confronti della schiavitù, però con notevole mitigazione: la riduzione in ischiavitù dei prigionieri di guerra non cristiani continua ad esser praticata senza obiezioni, Hauck, I, 143, 532, 547; II, 89, 359. Neppure l'abbassamento dei liberi e clienti alla condizione di servi suscita obiezioni cristiane: tutto ciò è conseguenza del diritto naturale dello stato di peccato e delle leggi, che il cristiano deve rispettare. Fino a questo punto tutto rimase nello stato antico. Ma lo Stato iniziatosi con la condizione di peccato, in conformità con la realtà e con la provenienza germanica di esso, è apprezzato molto più positivamente, anzi come alcunchè che è stato fondato direttamente da Dio, e a questa concezione apportano forza la coronazione e consacrazione ecclesiastiche dei re. Comincia adesso ad esser chiamato in causa il Vecchio Testamento e il rinvio all'unzione di David, mentre la Chiesa antica, movendo dal Nuovo Testamento, non poteva battere che la via di Paolo, quella cioè della rassegnazione allo Stato. L'esigenza politica e sociale si aiuta — è caratteristico — col Vecchio Testamento, ogniqualvolta vien meno il Nuovo; ibid., p. 261 sg.

mente collegata coi suoi pensieri fondamentali, tanto da rendere naturali ed ovvii il cosidetto « rinascimento » delle età carolingica ed ottoniana e il posteriore intenso svilupparsi d'elementi culturali antichi in ogni rinascita della cultura e dell'arte ecclesiastica. Di ciò si riparlerà in seguito. Anzitutto è caratteristico per tutta la situazione che prima ancora di accogliere il moto di riforma mosso dalla Borgogna e da Cluny il monachismo specialmente da Carlomagno sia stato coscientemente indirizzato verso compiti di civiltà, e specialmente verso l'insegnamento e l'attività scientifica. Ciò che la regola benedettina aveva richiesto anzitutto nell'interesse dei monaci, cioè il lavoro scientifico e agricolo, da Carlomagno vien posto al servizio dello Stato e della società. Inoltre la nuova piega era facilitata dal fatto che già nella Chiesa imperiale romana l'episcopato aveva assunto su di sè tutta una serie di funzioni pubbliche, e che nel periodo dello sfacelo ad esso in sostanza era spettato il compito di conservare l'ordine civile e l'attività culturale. Sicchè la Chiesa aveva la possibilità d'esser adoperata ai fini culturali dello Stato e della civiltà, sebbene veramente non vi fosse indotta da nessun impulso interno. Essa fu spinta a quest'azione dai bisogni dello Stato indigente di civiltà, e vi acconsentì, perchè ciò accresceva il suo potere e la sua influenza, perchè ve la costringeva spontaneamente il suo sviluppo di grande proprietaria di terre, perchè mancava ai Cristiani germanici la sensazione di un contrasto interno tra un'antica civiltà statale e un interno ideale sociale ecclesiastico. Della possibilità di un intimo accordo tra fini mondani ed ecclesiastici nessuno, a quanto io so, dubitava; e se vi erano dubbi, ecco il monachismo a fungere da valvola dell'esigenza ascetica, accanto ai suoi compiti scientifici e latifondistici. Ormai l'intesa

tra lo Stato cristiano e la società cristiana era altrettanto naturale e spontanea senza bisogno d'alcuna teoria, quanto naturale e spontanea era stata un tempo la loro separazione.

In questo processo ebbe particolare importanza, come già abbiamo accennato, l'incremento assunto dalla proprietà fondiaria dei vescovi e dei monasteri. Essa in parte trae origine dalla stessa ascesi, che in vista della ricompensa celeste e della cancellazione di peccati e violenze terrestri impose immense donazioni alla Chiesa; donazioni che per lo più consistevano in terreni [129]). A crearla contribuì inoltre la generale situazione economica e sociale, che dopo il graduale esaurimento e il dissodamento delle terre di libera occupazione portava al prevalere della grande proprietà terriera e all'asservimento della piccola proprietà, costretta a porsi sotto la protezione del latifondo mediante l'omaggio feudale e il precariato. A questo sormontare della grande proprietà partecipò in modo cospicuo la Chiesa, in quanto per il suo più mite trattamento e per le sue numerose immunità essa ebbe la preferenza in queste dedizioni spontanee. Lo stato della tecnica agricola, che non conosceva la grande azienda, obbligò il latifondo ad affidare la coltivazione a piccole aziende individuali tenute da coloni, semi-liberi e non liberi, e creò così un complicato sistema giuridico e sociale, che costrinse il proprietario ad assumere in questa graduazione di rapporti la provvidenza giuridica e sociale [130]). E così la beneficenza ecclesiastica dovette di per sè diventare assistenza ai vassalli e ai commendati, mentre scompariva l'antica beneficenza ec-

---

[129]) Cfr. UHLHORN, II, 43-54.
[130]) UHLHORN, II, 57-60.

clesiastica particolarmente organizzata delle comunità, e per gli altri restanti fini di beneficenza, cui non provvedeva l'assistenza generale, sottentrava l'ospedale e più tardi l'attività degli ordini religiosi. Carlomagno prescrisse espressamente così per i beni della corona come e soprattutto per i beni ecclesiastici questa politica di provvidenza sociale, veramente ancora molto elementare; e a queste prescrizioni si attennero in seguito tutti i vescovi e abati di buoni sentimenti. Ma tutta questa trasformazione sociale aveva a sua volta il proprio motivo nell'affermarsi della pura economia naturale [131]). Sotto i Merovingi cessa l'economia monetaria, e con l'allargarsi del regno franco dall'antica civiltà urbana della Gallia ai territori tedeschi a regime d'economia naturale scompare il carattere urbano della Chiesa antica, che già la aveva contrassegnata fin nella sua più intima essenza. Accanto ai vescovati sta il loro ampio dominio territoriale, e con esso la parrocchia rurale, che è provveduta ormai di pieni diritti sacerdotali e di proprietà agraria, e che, oltre che per la sua missione d'incivilire il popolo, è profondamente attratta nell'orbita degli interessi generali anche dalle sue relazioni economiche. In tal modo lo sviluppo del patrimonio ecclesiastico fece della Chiesa una potenza sociale e nel caso ch'essa dipendesse da altri la interessò alle condizioni generali. Poichè l'economia naturale, data la crescente scarsità di terre libere, fa sorgere la *curtis* (*Fronhof*) con la tecnica dello sfruttamento della terra mediante concessioni feudali e raccomandazioni, corvate e censi, anche la proprietà ecclesiastica è sospinta in questa formazione, anzi data la sua estensione vi assume addirit-

131) LAMPRECHT, II, 90 sgg.

tura la parte preponderante. E ciò ebbe anche un'altra conseguenza importante. Data la mancanza di denaro, anche gli stipendi dei funzionari dovettero consistere in concessioni di terre, e da queste scaturì poi l'ereditarietà dell'ufficio, tutto il sistema vassallatico e feudale. Senonchè il patrimonio ecclesiastico per sua natura non poteva essere ereditario e si presentava perciò ai sovrani come l'unico mezzo di crearsi, con sempre nuove concessioni di patrimoni ecclesiastici, una schiera di funzionari non ereditari, e d'ovviare così alla dissoluzione dello Stato in tante signorie territoriali ereditarie. Da ciò nasceva poi spontaneamente che il clero diventasse la vera burocrazia dello Stato e il sostegno essenziale del potere regio. Ma in tal modo esso anche da questo lato fu attratto nei generali interessi politici e sociali del bene pubblico, venne provveduto di attribuzioni pubbliche e nello stesso tempo favorito nel suo proprio svolgimento verso la signoria terriera. È vero che con tutto questo si collegava la già accennata eliminazione completa dell'idea canonica del patrimonio ecclesiastico, secondo cui questo doveva esser patrimonio della Chiesa come istituzione, mentre ora esso divenne proprietà di colui, sul cui dominio territoriale si trovava la chiesa, e fu concessso solo in forma feudale. Ciò fece sì che i re e i duchi diventassero proprietari eminenti del patrimonio ecclesiastico, e gli ecclesiastici che avevano ricevuto feudi semplici signori territoriali simili agli altri feudatari; ma insieme col patrimonio ecclesiastico attrasse la Chiesa stessa in mezzo a tutti gli interessi dello Stato e della società.

Nè deve infine dimenticarsi l'attività missionaria, che riempie di sè tutto il periodo, e che doveva più tardi culminare nelle Crociate. L'antica missione cristiana era stata predicazione libera nell'interno d'un complesso uniforme, sorretto dall'impero romano, e

aveva raccolto i frutti dell'interno svolgimento religioso dell'antichità; invece la missione medioevale, come la moderna, è sempre anche politica e d'incivilimento. La fondazione di nuovi vescovati è sempre una faccenda dello Stato, e allo stesso tempo una germanizzazione, che si avvale dell'organizzazione ecclesiastica per fini politici di amministrazione e di educazione civile. Le Crociate dettero origine a signorie ecclesiastiche e semi-ecclesiastiche, che almeno in teoria dovevano essere altrettanti Stati cristiani; e negli Ordini cavallereschi misero a disposizione della cristianità speciali organi per i più svariati fini di prosperità cristiana [132]).

Tutto questo ebbe per effetto l'interna compenetrazione della Chiesa con lo Stato, del temporale con lo spirituale, dell'ascetismo con la politica sociale; compenetrazione, che dette alla Chiesa medioevale fisionomia affatto diversa da quella della Chiesa antica, e che si distingue da una moderna politica sociale fondata su basi morali soltanto per il fatto che manca a quella qualsiasi profonda e comprensiva riflessione sull'essenza dei processi e formazioni politici, economici e sociali, e che parimenti vi è assai poco sviluppato tutto il pensiero della dipendenza dei valori spirituali ed etici dalla sanità dei loro sostrati economici e sociali; e quindi anche la politica profilattica. Ma questo difetto l'idealismo cristiano lo ha in comune con gli elementi stoici e platonici che sono fusi in esso. A ciò questo mondo dominato dall'idea, e soprattutto dall'estrema semplicità dei rapporti, non può ancora pensare. Non sono ancora entrati in azione il realismo e l'empirismo della teoria politica ed etica di Aristotele, i quali, come vedremo, conferiranno alla teo-

132) Intorno al nuovo carattere della missione v. tutta l'esposizione del HAUCK; intorno alle Crociate come opera di missione v. UHLHORN, II, 93 sg.

ria politica e sociale del tomismo, nonostante il suo carattere ideologico-moralistico, l'attitudine ad avere un certo riguardo alla politica razionale del benessere pubblico.

4 La reazione dell'universalismo ecclesiastico e la civiltà unitaria cattolica.

I vari componenti della reazione dell'universalismo ecclesiastico. — Senonchè contro quest'ecclesiasticismo regionale, che aveva il suo centro nella Chiesa tedesca, la più forte, la meglio organizzata, la più copiosamente provveduta, si leva nuovamente, a cominciare dal sec. X, il pensiero della Chiesa universale, in collegamento stretto con una nuova ondata dell'ideale ascetico e con un'insurrezione del mondo romanico contro la preponderanza della Chiesa tedesca. A ciò s'accoppia l'insurrezione del diritto canonico contro il diritto ecclesiastico territoriale e quella del concetto canonico del patrimonio ecclesiastico contro la Chiesa di patronato. Indagare in particolare in qual modo questi elementi si siano incontrati e uniti appartiene parimenti alla storia della Chiesa: qui metteremo in rilievo soltanto quel che ha importanza per il nostro assunto, cioè il punto di partenza della reazione dell'ascesi romanica. Nei paesi romanici, dissoltasi la monarchia carolingia in grandi signorie, la Chiesa n'era rimasta decomposta e rapinata, e quindi più facile era la reazione ecclesiastica contro i poteri mondani; e più viva eravi l'antica tradizione ecclesiastica, l'impulso all'uniformità e all'organizzazione più vigoroso che nella Chiesa tedesca. Questa reviviscenza naturalmente assunse tinta ascetica, al che potè contribuire l'attesa del regno millenario da finire con l'anno 1000;

ma non per ciò si esigeva la smondanizzazione della Chiesa, sibbene al contrario l'integrale restituzione dei beni ecclesiastici alle chiese e ai monasteri, la libera disposizione della Chiesa sul suo patrimonio, la rigida osservanza del diritto canonico nell'elezione dei vescovi e degli abati e nell'amministrazione del patrimonio ecclesiastico, il che significava a un tempo l'emancipazione della Chiesa dai signori mondani e il mantenimento dei suoi poteri fondiari e principeschi; si esigeva inoltre la rigorosa coesione, anzitutto personale e poi anche organizzativa, dei monasteri riformati tra loro, l'uniformità della Chiesa, l'opposizione all'uso dell'episcopato a scopi politici. La tendenza all'unificazione nel diritto canonico, che fu il primo impulso di tutto il moto, portò poi a poco a poco all'accostamento al papato, dal quale soltanto poteva attendersi l'unificazione e la protezione contro i vescovi politici, tanto più che ormai facevano parte del diritto canonico le decretali pseudo-isidoriane, con le quali durante i torbidi del periodo postcarolingio il clero aveva già voluto garantirsi contro i metropoliti regionali e contro i signori territoriali mediante la proclamazione dell'episcopato universale del papa. Quest'idea, che sola poteva completare l'edificio sociologico della Chiesa, ora si risveglia, anzitutto per motivi simili a quelli del sec. IX, e il partito cluniacense cerca di portare i suoi aderenti al pontificato. A conseguire tal fine lo favorirono gli stessi imperatori tedeschi, che dal canto loro ritenevano di poter diventare pienamente padroni della loro Chiesa soltanto quando avessero in mano il papa, e inoltre dalla loro politica nell'Italia superiore erano sempre costretti a tenersi in relazione col papa [133]). Poichè inoltre partecipavano anch'essi alle

[133]) Il Lamprecht dà appunto questa motivazione del processo storico universale; HAUCK pensa piuttosto a relazioni per-

tendenze riformatrici ascetiche, e da un papa di severi sensi spirituali s'aspettavano aiuto alla loro politica ecclesiastica etico-riformatrice, favorirono il trionfo del nuovo moto d'universalismo ecclesiastico, senza supporre ch'esso avrebbe scosso quel sistema di feudalismo ecclesiastico, su cui si fondava l'impero tedesco. Ma con Gregorio VII le conseguenze radicali del nuovo sistema si resero manifeste: il raccogliersi della Chiesa nelle mani del papa, la rigorosa applicazione del diritto canonico nel celibato [134]), nell'elezione e nell'azione pratica dei vescovi, e la subordinazione di principio anche dei poteri regi e imperiali alla Chiesa in tutte le questioni concernenti la salvazione, riservato alla Chiesa di decidere quali fossero tali questioni. Possiamo qui non occuparci della gigantesca lotta che ne nacque col suo confuso controbilanciarsi delle forze e con le innumerevoli casualità che in essa cooperarono [135]). In sostanza essa fu una reazione meramente ideologica, collegata da un lato con l'ascesi internazionale, dall'altro con le idee universali specificamente cristiane, che per l'appunto non sono mai nazionali.

Risultato dogmatico della reazione dell'universalismo ecclesiastico. — Quel che importa quindi è il risultato dogmatico, nel quale si perfezionò teo-

---

sonali tra singoli imperatori e papi, e alle qualità personali d'Ildebrando III, 516, all'elevata posizione ideale del papato collegata con l'impero III, 537, alla crescente popolarità dell'esigenza della messa in valore del diritto canonico, che appunto a Roma era stato calpestato dai papi precluniacensi, III, 563: chiama tragica la delusione di Enrico III, che rinnovò il gesto di Carlomagno con effetto opposto, III, 542.

[134]) Il celibato del clero oltre al motivo ascetico ne aveva anche uno economico: esso impediva che sul patrimonio ecclesiastico gravassero vedove e figli di sacerdoti. HAUCK, III, 528.

[135]) Intorno ai motivi e alla realizzazione del gregorianismo cfr. la profonda esposizione del MIRBT, *Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII*, 1894.

reticamente per sempre l'edificio sociologico della Chiesa, e con esso restò fissata la posizione fondamentale, decisiva anche per tutto il resto, del cattolicismo nei riguardi di tutti i problemi sociali. È vero che realmente le pretese ecclesiastiche poterono attuarsi solo molto limitatamente; che accanto alla recisa tendenza gerarchica si manifestarono nei Comuni italiani moti democratici ed ereticali ricchi di conseguenze; che l'ondata ascetica nello svolgimento del feudalismo s'abbassò fortemente sino al livello d'una cultura cavalleresca; che dopo l'apogeo raggiunto dal mondo delle idee gerarchiche, cioè dopo la età d'Innocenzo III, ben presto vennero nuovamente a conflitto gli antichi contrasti tra ecclesiasticismo territoriale ed universale, tra idee papali ed episcopali: ma tutto ciò non muta nulla al fatto che il risultato della lotta gregoriana sia stato in sostanza, e sia rimasto per tutti i tempi futuri, il coerente perfezionamento del pensiero sociologico della Chiesa sacramentale dei sacerdoti e dell'istituto di redenzione.

Ciò si manifesta negli svolgimenti dogmatici dei sec. XII e XIII. Ai due dogmi fondamentali, che fino a questo momento storico avevano costituito l'intiero corredo dogmatico, e cioè il dogma della Chiesa, del canone e della tradizione da un lato, quello cristologico-trinitario dall'altro, si aggiungono ora i nuovi dogmi specificamente medioevali: 1) il dogma dell'episcopato universale del papa, 2) il dogma della superordinazione della potestà spirituale sulla temporale e 3) il dogma dell'immissione della grazia nei sette sacramenti. È vero che nel medioevo stesso fu formulato ufficialmente soltanto l'ultimo, ma i due primi, che giunsero a conclusione solo col Concilio Vaticano, debbono chiamarsi dogmi latenti, e praticamente agiscono come se fossero formulati. L'esame particolare della

loro formazione appartiene alla storia del dogma, che anche qui deve segnalare anzitutto la conclusione e le redazioni per opera di S. Tommaso [136]): a noi qui preme soltanto la loro importanza sociologica.

1. *L'idea papale.* — La prima esigenza della riforma, in connessione con l'internazionalità e col rigorismo spirituale dell'ascesi, si rivolgeva all'applicazione sistematica del diritto canonico, alla rigorosa autonomia e indipendenza delle funzioni sacerdotali. Ciò era possibile soltanto se si elevava il centro della Chiesa, se si sollevava in alto il papato, che solo poteva garantire e attuare l'uniformità. Quest'accentramento a sua volta avrebbe avuto motivazione interna e necessaria solo se la supremazia del papa su tutta la Chiesa e particolarmente sui vescovi fosse stata stabilita dogmaticamente, come articolo di fede e *ius divinum*. E ciò a sua volta fu infine possibile soltanto grazie alla teoria del

---

136) Gli storiografi protestanti del dogma usano assegnare al diritto ecclesiastico e alla storia della Chiesa soltanto i primi due, lasciando in sostanza i sacramenti alla storia del culto. È vero che la magnifica storia dei dogmi del Harnack, che fino ad oggi domina tutta l'indagine, trasporta il centro di gravità dallo svolgimento dialettico nella motivazione psicologica; ma si deve procedere ancor più su questa via, e appunto le moderne indagini e questioni sociologiche amplieranno in questo campo notevolmente l'ambito spettante alle condizioni psicologiche nella formazione delle idee. Nella storia del dogma almeno su terreno cattolico dovrà sempre inserirsi anche quella del diritto e del culto, giacchè in essi si affondano le radici maestre del dogma. Il culto di Cristo e la cena di Cristo precedono nella Chiesa antica il dogma di Cristo e in massima parte ne pongono le condizioni. Così pure il diritto ecclesiastico precede in buona parte il dogma. L'importanza che hanno puramente per sè nella loro logica le rappresentazioni della fede è in generale assai minore che non si pensi; le loro radici principali sono nel culto e nel diritto. L'indagine sociologica della Chiesa mostra appunto nel culto il vero strumento di collegamento e nel diritto la sua forma di collegamento; ed è naturale che questi elementi sociologici fondamentali si rispecchino anzitutto nel dogma, e che gli elementi meramente logico-teoretici-speculativi si affaccino più che altro in

«primato papale», cioè del supremo ufficio «sacerdotale, dottrinale e pastorale» del papa, secondo la quale egli governa la Chiesa da solo e immediatamente, e i vescovi debbono esercitare il loro ufficio soltanto come derivazione dell'ufficio papale e sulla base della sovrintendenza giurisdizionale e delle istruzioni del papa. Nella sua più completa conseguenza è questo il dogma dell'episcopato universale del papa, di cui i vescovi sono soltanto vicari, e dalla cui consacrazione soltanto i vescovi e il loro clero ricevono i tre poteri. Questo è il dogma di Gregorio VII: ed è il perfezionamento logico del pensiero; vero è che poi non mancarono limitazioni. Soltanto come conseguenza di esso si svolge poi quel dogma dell'infallibilità delle decisioni cattedrali su questioni di fede e di costume, col quale si conclude definitivamente e completamente l'unità dell'organismo ecclesiastico. Di pari passo con tutto ciò procede l'affrancamento poli-

---

maniera accessoria, come interessi dello strato superiore dei teologi. Per avere una pura religione di pensiero, in cui il culto abbia importanza soltanto accidentale, bisogna aspettare il protestantesimo; nel cattolicismo invece culto e diritto sono elementi essenziali anzi forse decisivi della religiosità; in compenso nel protestantesimo, come si vedrà, l'elemento sociologico del culto e del diritto è molto meno svolto. Perciò la storia del dogma scritta da cattolici ammette anche quei due dogmi, cfr. SCHWANE, *Dogmengeschichte der mittleren Zeit*, 1882, e li congiunge con la dottrina sui sacramenti nell'ecclesiastica. Questa e l'antropologia, cioè la dottrina del peccato e della grazia, secondo gli scrittori predetti sarebbero le promulgazioni medioevali del dogma; e inoltre i due gruppi sono intimamente connessi, giacchè la dottrina sacramentale ha per sostrato quella del peccato e della grazia, è soltanto la teoria applicata della grazia. Invece le grandi formazioni di sistemi teologico-filosofici, delle quali si compiace a preferenza la storia dei dogmi protestante, sono costituite soltanto da unificazioni e conciliazioni del patrimonio dogmatico-ecclesiastico col patrimonio culturale, sono riflessioni sul dogma, ma di per sè non dogma. Dei tre accennati dogmi fondamentali il secondo, che è quello che offre le maggiori difficoltà al cattolicismo moderno, è del resto trattato dallo Schwane solo alla sfuggita.

tico-giuridico del papato dovuto al nuovo sistema dell'elezione, attribuita ai cardinali e quindi sottratta agli influssi imperiali e locali, e il corpo elettorale del cardinalato si svolge poi in organo di governo per tutta la Chiesa. Allo stesso processo appartiene l'attribuzione al papa del diritto di convocare concili generali e l'obbligatorietà della conferma papale dei loro decreti. Ma soprattutto vi rientra lo svolgimento del diritto canonico come diritto universale del mondo cristiano, diretto e impartito dal papa: esso s'infiltra dovunque direttamente o indirettamente sono in questione interessi religiosi. In questo si ha con piena chiarezza il compimento del pensiero sociologico della Chiesa. In un primo tempo l'unità e la motivazione della formazione sociale religiosa furono riposte nel Cristo mistico, poi il Cristo mistico fu per così dire localizzato nel sarcerdozio cristiano dei vescovi, indi ancora dovette instaurarsi l'unità tra i vescovi, in quanto il loro potere spirituale si fece emanare da una sorgente comune e da questa permanentemene regolare. La sorgente religiosa di verità e di vita, dalla quale deriva la coesione sociologica, vien concepita in maniera sempre più ristretta, e infine il papa, come successore di Cristo e del principe degli apostoli Pietro, diventa il vero vaso e la vera garanzia di tal sorgente. Un organismo che si fonda sul miracolo della verità assoluta e delle forze sacramentali di redenzione ha bisogno di concentramento e delimitazione chiari, durevoli, sicuri del miracolo che lo produce contro tutto quel che è mutevole, incerto, unicamente umano. In tal modo il papa riassorbe in sè l'intero miracolo e diventa miracolo centrale del mondo cristiano, che irraggia poi da sè in maniera ben regolata il proprio potere miracoloso attraverso i vari gradi della gerarchia fino all'ultimo parroco di villaggio o monaco offi-

ciante. La gerarchia concentrata nel papato è il dogma che corona la tendenza sociologica all'unità, quale doveva venire a compimento svolgendosi dal concetto della presenza del corpo di Cristo nella Chiesa e del sacerdozio cristiano. È vero che questa conseguenza integrale è stata tratta sempre soltanto da gruppi, invero considerevoli, di scrittori dogmatici e di diritto ecclesiastico, ed è soltanto la dottrina propriamente curialistica; ma s'inizia con le decretali pseudoisidoriane, che facevano parte appunto di quel diritto canonico che la riforma propugnava, nonchè con l'idea ecclesiastica e con la politica di Gregorio VII, e d'allora in poi ha sempre avuto per sè il diritto e la forza della coerenza logica. Del resto nel dogma non sono del tutto scomparse le tracce del superamento d'altri anteriori e differenti stadi, e inoltre abbastanza spesso la teoria si è mostrata incerta e ha impedito che fossero tratte le ultime conseguenze. Il punto di partenza di tutto il sistema, la consacrazione sacerdotale, fondata sulla successione, dell'antico vescovo di comunità, aderisce pur sempre unicamente al semplice ufficio sacerdotale; il vescovo medesimo si è bensì elevato al disopra del clero diocesano, costituendo l'istanza da cui il potere spirituale emana nei preti, ma egli stesso nella sua consacrazione non riceve alcuna reale infusione di potere sacramentale, anzi il suo potere si compone unicamente della consacrazione sacerdotale impartita anche a lui soltanto come prete e del potere d'insegnamento e di giurisdizione conferitogli dalla consacrazione. Quest'ultimo a sua volta viene da lui esercitato in quanto attribuitogli dal papa e sotto la vigilanza e l'ingerenza del papa, ma l'effettiva emanazione dell'ufficio vescovile dall'autorità papale è affermata soltanto dalla teoria curialistica estrema mentre la teoria moderata si sforza di conciliare l'autonomia del-

l'ufficio vescovile con la dipendenza dal monarca assoluto. Il papa a sua volta non riceve il suo potere miracoloso, da cui tutto deriva, nè dalla ordinazione sacramentale come i preti, nè dalla consacrazione come i vescovi, sibbene unicamente dall'elezione regolarmente seguita. In tal modo si son conservate ineguaglianze e possibilità di considerevoli differenze di fatto, ma la prassi si è sempre più orientata verso l'integrale episcopato universale del papa; e quest'ideale è già recisamente formulato nel corso della lotta gregoriana. Esso — tutto considerato — è il vero ideale, perchè è la conseguenza del modo in cui è stato costruito sociologicamente l'organismo cristiano [137]).

---

137) Cfr. DÖLLINGER, *Das Papsttum*, 1892, il quale (p. 37) già a cominciare dalle decretali pseudoisidoriane scorge nella tendenza all'episcopato universale il momento veramente decisivo, ma appunto perciò dà la massima importanza alla dimostrazione ch'esso contradice alla Chiesa antica e che può giustificarsi storicamente soltanto mediante una profonda ed ampia correzione delle tradizioni di quella. Su ciò non v'ha dubbio, ma non si può dubitare neppure che le conseguenze pseudoisidoriane e gregoriane nascano dalla cosa medesima. Da un punto di vista il più possibilmente conciliativo si mette lo SCHWANE (p. 494-579), che espone le teorie sino al 1215; a p. 539-547 è riferita quella di S. TOMMASO, nella quale l'episcopato universale è limitato, almeno in teoria, dalla potestà vescovile, che esiste a sè, indipendentemente, e non è che diretta dal papa; praticamente tuttavia il potere di governo del papa è universale e immediato, p. 542. Pienamente svolto è poi l'episcopato universale nella *Summa de ecclesia* del TORQUEMADA, p. 567-574. Però esso era già il senso del sistema gregoriano, v. HAUCK, III, 763-766; l'episcopato è *vicariae dispensationis munus*, p. 764. Cfr. anche HAUCK, IV, 164, decreto della sinodo Lateranense del 1139 secondo cui il papa dà in feudo ai vescovi il loro potere; e l'opinione che durante la sospensione il potere vescovile ricada al papa. IV, 725 le esplicite dichiarazioni di Innocenzo III e la promulgazione del suo codice senza cooperazione dei vescovi, nonchè la caratteristica tesi: *In tantum apostolicae sedis extenditur auctoritas, ut nihil praeter eius auctoritatem in cunctis ecclesiarum negotiis rationabiliter disponatur;* IV, 729 sgg. corrispondente trasformazione dell'elezione dei vescovi. Intorno alla realizzazione dell'episcopato universale v. anche C. MÜLLER, *Kirchengesch.*, I, 561, e MIRBT, *Publizistik*, 559-572. Intorno al diritto canonico come diritto universale del mondo cristiano v. VON

2. *Libertà della Chiesa.* — Senonchè la logica del pensiero e della pratica supera ben presto questa prima e peculiare esigenza della riforma, portandosi su un campo più vasto, sul campo mondano, sui *temporalia.* Dall'esigenza della dominazione del papa nella Chiesa doveva sorgere quella della libertà della

---

EICKEN, p. 548-588, il quale però veramente anche qui esagera in quanto ritiene che dal punto di vista della Chiesa l'unico diritto giustificato fosse logicamente l'ecclesiastico. Invece si ha sempre la coesistenza del diritto mondano e dell'ecclesiastico, fonte di frequenti attriti. È certo che i teologi mettono esplicitamente in rilievo che soltanto con questa teoria può conseguirsi « l'unità delal società », Schwane, 539, 547, 567. Parimenti lo stesso Schwane, p. 535: « La ... storia del papato nei primi secoli del medioevo non va interpretata, come quella d'altre società umane, prevalentemente con la potenza fisica, materiale e spirituale dei suoi rappresentanti: essa, sotto una direzione particolare e sopranaturale, è la rappresentazione e l'elaborazione, sempre più riccamente svolgentisi, di un'idea, che è stata data dal N. S. Gesù Cristo e impersonata in Pietro, ma continua a vivere anche nella fede di tutto il mondo cristiano e in questa fede acquista sempre più manifesta espressione ». È l'idea del sacerdozio e della gerarchia. A questo riguardo v. p. 518: « La costituzione si fonda sulla distinzione, ordinata da Cristo, tra clero e laici, cioè sulla gerarchia da lui istituita di autorità dottrinali, sacerdotali (vale a dire sacramentali), pastorali, in quanto nella Chiesa ogni autorità e potere salutare derivano non dal basso, dal popolo, ma dall'alto, dal Signore Cristo, e vengono conferiti immediatamente da Cristo mediante un sacramento, o mediante l'affermazione di volontà del preposto istituito da Cristo, e specialmente del capo supremo della Chiesa ». Si scorgono chiaramente gli stadi del processo sociologico: il Cristo mistico, il vescovo-prete, il vescovo diocesano, il vescovo-papa. Si scorge anche immediatamente il grado di unificazione conseguito: il sacerdozio si fonda sul sacramento e deriva da Cristo, vescovo e papa si fondano su dichiarazione di volontà e hanno la loro prima origine nel principe degli apostoli Pietro; pienamente unificati nel papa sono soltanto i poteri dottrinale e governamentale, mentre il potere sacramentale resta al prete in virtù dell'ordinazione, però sotto la sorveglianza del vescovo e per il suo tramite del papa. Ma ciò basta per l'unità; non è stato necessario assorbire nel principe degli apostoli e nel papa anche il potere sacramentale, e anche il totale assorbimento dei poteri dottrinale e governamentale fu compiuto soltanto dal concilio Vaticano, sebbene sin dai tempi di Gregorio VII se ne formulasse di continuo teoreticamente l'esigenza.

Chiesa dallo Stato e sopra lo Stato, quel che Gregorio VII chiamava « giustizia ». Poichè la dominazione unitaria del papa e del diritto canonico era ostacolata precisamente dall'ingerenza del potere mondano nell'elezione dei vescovi e degli abati e da tutta la funzione politico-sociale dell'episcopato in quanto elemento organico dell'ordine statale, per la compatta unità della Chiesa si richiedeva la cessazione d'ogni ingerenza, e ciò non poteva ottenersi con sicurezza se non mediante il dominio sullo Stato. La « giustizia » esige la dominazione del vero signore, del potere spirituale, perchè resti esclusa in via di principio ogni diminuzione di questo vero signore. Ed in via di principio essa è esclusa soltanto quando lo Stato per principio sottostà alla Chiesa in qualità di organo da essa diretto per padroneggiare le cose terrene, per la subordinazione dei rapporti e valori terreni agli assoluti fini spirituali rappresentati dalla gerarchia. Il dogma dell'episcopato universale esige a integrazione quello della teocrazia. Le ingerenze di poteri estranei non potevano con sicurezza escludersi mediante il ritorno al puro e semplice parallelismo, come speravano molti pii fautori della riforma, anzitutto S. Pier Damiani, e come chiesero più tardi i Francescani e Dante. La pura e semplice indipendenza della Chiesa smondanizzata e povera, vivente unicamente delle sue funzioni spirituali, accanto ad uno Stato che la servisse spontaneamente e per puro amor cristiano: ecco un'idea praticamente impossibile. La piena libertà e indipendenza della Chiesa si conseguivano soltanto se i poteri temporali venivano assoggettati alla Chiesa, se venivano da essa determinati nella loro essenza e guidati in tutte le cose riguardanti la salute dell'anima. Poichè però in fin dei conti in certe circostanze ogni cosa può avere

rapporto con la salute, e poichè soltanto la Chiesa stabilisce se e quando siffatto rapporto esiste, è chiaro che tutto il pensiero della libertà della Chiesa significa il dominio di essa sullo Stato e sulla vita temporale. E quindi in quelle grandi lotte si riesumarono le crude tesi agostiniane sullo Stato, nonchè la teoria svolta da S. Agostino negli scritti antidonatistici relativamente all'obbligo dello Stato di servire gli scopi della Chiesa e alla consacrazione dello Stato peccaminoso mediante tale servizio. Anzi queste tesi vengono accentuate radicalmente, si esagera fuor di misura la peccaminosità dello Stato, proclamata da S. Agostino che però aveva sempre riconosciuto in esso un nucleo di diritto naturale, si amplifica immensamente il programma teocratico agostiniano, che teneva conto dello Stato soltanto per l'estirpazione dell'eresia. Si ha il dominio della Chiesa su ogni affare temporale, la concessione feudale del loro potere ai principi da parte della Chiesa, la direzione e la sorveglianza della Chiesa su tutta la vita dello Stato e della società. E dove non si giunse a tanto, dove si tenne fermo alla motivazione indipendente dello Stato in Dio e nel diritto di natura, anche ivi si esigeva la soggezione dello Stato per lo meno in tutte le cose concernenti la salute, pur lasciandogli l'autonomia nel resto. In questa forma moderata e in complesso coerente la teoria è stata fissata da S. Tommaso. Ma siccome è sempre la Chiesa quella che stabilisce quando si verifichi quel caso, e come esso debba decidersi, praticamente si arriva allo stesso risultato. La teoria tomistica, che si collega con quella della Chiesa antica sullo Stato e conserva il carattere di quest'ultimo come fondato sul diritto di natura, diventò dominante: ma anch'essa implica la teocrazia, solo un po' più moderatamente. Anche qui si mostra nella sua purezza la consequenzia-

lità logica del pensiero sociologico d'una comunità religiosa fondata su verità e valori di vita assoluti. Per i popoli antichi lo Stato coincideva con la religione, e le associazioni naturali di famiglia, di stirpe, di città, di Stato erano anche oggetti religiosi e associazioni di culto. Scioltasi la vita religiosa da queste associazioni naturali e fondatasi, anzichè su ordinamenti di culto come esse, su pensieri e valori di sentimento, doveva produrre una propria organizzazione, e naturalmente sentirla come la più elevata e superordinata, come quella che con le sue idee regola e compenetra le associazioni naturali. Questo è già il significato della *politeia* di Platone e del regno umanitario stoico; in misura anche maggiore è il significato della comunione cristiana. Essa respingerà lo Stato e le formazioni sociali fino a che non si sentirà sicura di poterli compenetrare; ma non appena per motivi interni o esterni non potrà sottrarsi alla necessità di riconoscerli, vorrà permeare e dominare lo Stato e tutte le comunioni naturali coll'ideale supremo di una comunità rivolta agli ultimi assoluti valori. Ciò è inseparabile dalla natura stessa delle cose. Un ideale di tal fatta esigerà sempre il dominio almeno degli spiriti e delle anime, come avviene anche oggi dappertutto anche per i più decisi spiritualisti. Ma quando la comunione religiosa è incarnata nel sacerdozio e nell'organismo della Chiesa papale, questo dominio diventa supremazia della Chiesa papale sullo Stato, del papa sui re e sulle associazioni loro subordinate. Questa è una conseguenza inevitabile. La teocrazia del primo medioevo la trasse con la piena coscienza della sua interna necessità e la difese con tutti quei terribili mezzi del potere ecclesiastico, che anche oggi suscitano il raccapriccio del lettore e che il moderno diritto ecclesiastico cattolico, fortemente spiritualizzante, lascia volentieri nell'ombra co-

me prodotti di superata barbarie medioevale e d'incoltura. Ma, quali che siano i mezzi d'attuazione, il pensiero in se stesso, si capisce, rimane anche oggi in vigore. Tutti i tentativi fatti per retrocedere da siffatta teocrazia al parallelismo o sono collegati col risveglio dell'escatologia, come nei Francescani spirituali, o sono fantasticherie idealistiche e disconoscimento dei contrasti reali, come la romantica teoria politica di Dante: in entrambi i casi senza efficacia [138]).

---

138) Intorno allo scaturire dell'esigenza della libertà da quella dell'unità v. HAUCK, *Kirchengesch.*, III, 766-769, 804, 835, 838. A mio parere il H. non dà il dovuto peso alla necessità logica del pensiero. — Quest'ultima è invece splendidamente svolta dal GIERKE, *Genossenschaftsrecht*, III, 515-545, e così pure, con la produzione dei documenti e con l'illustrazione della coerenza tra essi esistente fino a oggi, dal HOENSBROECK, *Moderner Staat und römische Kirche*, 1906. — Intorno alla ricezione del gregorianismo in Inghilterra v. l'istruttivo libro di H. BÖHMER, *Kirche und Staat in England und in der Normandie im 11. und 12. Jahrh.*, 1899. « Il gregorianismo è il punto di vista secondo cui alla Chiesa spetta di diritto piena autonomia, e il dogma, con quello strettamente collegato, della vocazione divina del papato alla signoria del mondo ». Circa la continuità: « Prima che altrove troviamo i due concetti nell'ambito dell'antica Chiesa imperiale franca. Già lo PSEUDO-ISIDORO esige la piena autonomia della Chiesa e la superordinazione di essa a tutti i laici. Così pure BENEDETTO LEVITA revoca in dubbio il diritto di proprietà dei fondatori e degli attuali patroni delle Chiese sul patrimonio ecclesiastico; e in Niccolò I appare per la prima volta un papa, che vuol essere e agisce non soltanto come padrone della Chiesa, ma anche come signore supremo di tutti i regni del mondo. Come l'idea teocratica dello Stato, si affaccia contemporaneamente nel Rinascimento carolingico anche la concezione gerarchica del rapporto tra Chiesa e Stato. Senonchè i rivolgimenti politici avveratisi dopo il sec. IX, gli assalti dei Normanni e dei Saraceni, lo sviluppo del regno tedesco e delle grandi signorie feudali in Francia, l'assoggettamento della Curia alla prepotenza della nobiltà romana, ostacolarono i progressi della gerarchia. Soltanto verso la metà del sec. XI questi poteri « frappostisi » sono in parte vinti e superati, come i Saraceni, in parte, come il regno tedesco, la nobiltà romana, il principato territoriale nella maggior parte dei grandi feudi di Francia, sono così indeboliti, e invece è tanto aumentata la potenza morale della gerarchia, che essa può ormai far valere le mai dimenticate pretese dell'età di Niccolò I. Sssa in Germania è favorita

3. *Dogma del sacramento e della grazia.* — La terza questione è quella relativa ai mezzi di conservazione di siffatto dominio ecclesiastico sugli animi. Perchè i mezzi derivassero organicamente dall'essenza della Chiesa, dovevano trovarsi nel suo sacramentalismo, chè su questo in sostanza si fonda tutt'intiero il sacerdozio. Soltanto il sacerdote per istituzione di Cristo ha il potere d'infondere la grazia sacramentale e quindi l'elemento salutare miracoloso della Chiesa, senza cui non v'è salvezza dal peccato ereditario e dal purgatorio. Da questa base debbono svolgersi anche i mezzi di dominio del controllo spirituale ed etico. Il sacerdozio sorse per garantire l'idea e la tradizione determinanti l'intiera compagine; ma già nella Chiesa antica più di quest'opera di assicurazione o dell'ufficio dell'insegnamento è diventato importante il potere sacramentale, che anche

---

dalla ribellione dell'intiera stirpe sassone e dalla rivoluzione dei principi, in Francia dai sentimenti rigorosamente ecclesiastici dei circoli dirigenti », p. 1 sg. Sul fatto che già nella Chiesa antica l'esigenza della autonomia aveva avuto per conseguenza quella della teocrazia, però senza effetto pratico, v. LÖNING, *Gesch. d. deutschen Kirchenrecht*, I, e sopra. Intorno alla teoria di S. TOMMASO relativa alla dominazione soltanto indiretta della Chiesa sui poteri mondani mediante la sorveglianza su tutto quel che tocca gli interessi religiosi v. JOURDAIN, *La philos. de S. Th.*, I, 1854, p. 423-428. Tuttavia anche per S. Tommaso è la Chiesa a decidere se questo sia il caso, cfr. *De regimine principum*, I, 15 e VON EICKEN, 377. — Sul criterio di massima, che l'esigenza dell'autonomia e con essa del dominio sul mondo sia propria dell'essenza d'una religione fondata su pensieri e verità di carattere universale, in contrapposizione col culto gentilizio e statale degli antichi, e che una religione di tal tipo, una volta diventata Chiesa, debba elevare appunto l'esigenza del dominio della Chiesa e del sacerdozio, cfr. K. RIEKER, *Der Ursprung von Staat und Kirche*, nella « Festschrift für Emil Friedberg », e TROELTSCH, *Religion und Kirche*, « Preuss. Jahrb. », 1895. In questo punto il cattolicismo moderno ha fortemente spiritualizzato il suo diritto ecclesiastico, e in compenso della perdita subita da questo lato ha dato carattere intensamente giuridico al suo dogma e a tutta la vita religiosa e spirituale, v. U. STUTZ, *Die kirchliche Rechtsgeschichte*, 1905. Il moderno catto-

dogmaticamente è ormai il potere sacerdotale o *potestas ordinis* nel significato più stretto e più proprio. Esso è quello che tiene unito l'organismo, è la più essenziale forza miracolosa circolante nella Chiesa; in esso si è trasformata la presenza redentrice, santificatrice, eccitatrice di forze e salvatrice, del mistico Cristo nelle anime; solo per mezzo di esso si attua quell'amor cristiano di Dio, che dà nascimento all'intiera compagine, crea i valori singoli dell'anima e produce il vincolo dell'amore del prossimo. A mano a mano che con l'andar del tempo l'assicurazione della verità dottrinale diventa competenza delle istanze supreme, sempre più decisamente tutta la vita dei fedeli resta compresa dai sacramenti. Il grande dogma fondamentale è adunque l'elaborazione della dottrina dei sette sacramenti, che circondano e sostengono l'uomo dalla nascita alla morte, e del concetto della grazia da essi impartita

---

licismo dovrebbe distinguersi dal medioevale o gregoriano per la rinuncia al potere materiale e per l'uso del solo potere spirituale, diventando puro principio di progresso civile, v. EHRHARD, *Der Katholizismus und das 20. Jahrh.*, 1902. Ma esso tien fermo alla dominazione spirituale universale, e questa difficilmente potrà mai rinunciare ai mezzi materiali, e soprattutto a dominare lo Stato almeno nelle questioni scolastiche ed ecclesiastiche. La dominazione papale del medioevo è non soltanto la forma del dominio spirituale del mondo in condizioni di barbarie universale e di mancanza di sviluppo dei valori culturali mondani, ma anche una conseguenza intrinseca al pensiero, dalla quale il cattolicismo moderno difficilmente si libererà mai, come rileva continuamente e a mio parere giustamente il Hoensbroech. Il tanto deplorato impoliticamento della Chiesa, diventato nelle sue conseguenze esiziale per la Chiesa medesima, è tuttavia l'impreteribile risultato di tutto il pensiero sociologico. Anche nell'odierno diritto ecclesiastico spiritualizzato la conseguenza pratica dell'idea ecclesiastica è la tendenza ad influire sul potere statale mediante la democrazia cattolica, al fine di conservare almeno il dominio nella scuola e l'autonomia dell'amministrazione ecclesiastica. Lo stesso cattolicismo americano, apparentemente così staccato dal sistema medioevale, tende ad impadronirsi delle amministrazioni comunali, per poter così assicurare il favore dello Stato almeno alle sue scuole, v. HOUTIN, *L'américanisme.*

e della sua relazione con le qualità e forze naturali. L'elaborazione particolare di queste dottrine appartiene alla storia dei dogmi: anche in ciò qui ha dato norma S. Tommaso. A noi preme qui soltanto di mettere in rilievo il punto di vista sociologicamente decisivo, cioè la stretta connessione in cui si trova coi sacramenti il terzo grande potere ecclesiastico, vale a dire il potere giurisdizionale. Questo è rimasto fino ad oggi il punto decisivo, che alla formazione sociologica della Chiesa medioevale, in quanto creatrice della civiltà unitaria, conferisce la capacità d'attuarla. La grande arma di Gregorio VII è l'esclusione dai sacramenti, la scomunica, quella dei suoi successori l'interdetto e la proclamazione della Crociata. Con la prima ormai, in reciso contrasto coi tempi della Chiesa antica, si accompagna anche l'effetto civile del bando dalla società e della perdita d'ogni diritto: ciò mostra quanto intensamente frattanto si fossero compenetrati e intrecciati reciprocamente i rapporti ecclesiastici coi sociali. In teoria la Chiesa s'attiene all'antica spiritualità, in quanto si limita a pronunciare il giudizio spirituale; ma aspetta che i poteri terreni puniscano anche civilmente l'uomo, non più compatibile neanche con la società civile. Questa non è ipocrisia, come spesso si dice, sibbene la convinzione, sinceramente formatasi grazie all'unione dello spirituale col temporale, che il brutale peccatore e l'eretico potrebbero magari esser perdonati dalla Chiesa, ma per la società civile sono dei rivoluzionari, che costituiscono un pericolo pubblico e vanno perciò puniti dal potere secolare: troveremo la medesima opinione nei capi della Riforma. È vero che queste armi, adoperate fuor misura, alla fine si spuntarono e suscitarono obiezioni contro la mistura dello spirituale col temporale; ma quando diventarono ottuse, avevano già conseguito il

loro scopo, ed ora poteva sottentrare al loro posto il mezzo molto più fino non dell'esclusione dal sacramento, ma proprio di un sacramento, la cui somministrazione andava unita all'esercizio della giurisdizione sulla coscienza e sulla condotta pratica. È questo il sacramento della penitenza, artificiosamente collegato con gli altri sacramenti come preparazione; ed è di importanza infinita, il vero sostegno della dominazione universale del clero. Da esso nasce tutta l'etica cristiana della Chiesa come esplorazione e ammonimento delle coscienze, come remissione dei peccati e avviamento alla sodisfazione e alla meritorietà, come appianamento di tutti i problemi e di tutti i contrasti morali mediante l'autorità della Chiesa, che in tal modo allontana dall'individuo e assume su di sè la responsabilità dell'unificazione delle opere di vita. Per esso ancora l'etica della Chiesa da semplice teoria diventa potenza pratica, da cui coscienze grandi e piccole, eccellenti e meschine vengono punite o discolpate e soprattutto guidate all'attuazione del vero valore della vita, la salvazione dell'anima dal mondo peccaminoso. Ciò posto, è evidente la stretta connessione interna del dogma sacramentale coi due dogmi precedentemente menzionati dell'unità e della dominazione della Chiesa. E la teoria l'ha chiaramente scorta e affermata. Lo storico Uomo-Dio nella sua unione di natura umana e natura divina fonda la Chiesa come immagine di se stesso, come organismo divino-umano. Quest'organismo a motivo della sua divinità dev'essere unitario e deve signoreggiare l'elemento naturale, come nel Dio-Uomo la natura divina domina l'umana. In tal modo anche nel culto, esso appare come il Cristo sacramentale, il quale ogni volta di nuovo opera la riunione del divino e del naturale e fa il sacerdote agente dell'unificazione; in tal modo esso giunge a ciascuno per il veicolo sensibile-so-

prasensibile del sacramento, per porre il naturale sotto la direzione del divino, per comunicare sicuramente e miracolosamente il divino nel naturale e materiale. I sacramenti sono il prolungamento, la continuazione e la ripetizione della comunicazione del divino alla creatura avveratasi mediante l'incarnazione o materializzazione del divino. Ma quest'indirizzo, dato tutto il carattere dell'idea cristiana, non può essere mero incantesimo sacramentale, sibbene deve contemporaneamente avere azione etica di sorveglianza e di guida; e così dal pensiero del sacramento nasce il sacramento della penitenza, pensato affatto eticamente e giurisdizionalmente, il quale mostra dogmaticamente il suo carattere sacramentale secondario nel fatto che non ha propriamente *materia sacramenti*, ma praticamente insieme con la messa diventa il sacramento principale. Unità e autonomia della Chiesa, infusione sacramentale della grazia negli uomini, collegata con la giurisdizione sulle coscienze: tutto ciò è strettamente insieme connesso e completa la costruzione sociologica [139]).

---

139) Cfr. SCHWANE, 579-643, in cui si può apprendere l'importanza centrale che questa dottrina culturale-dogmatica ha per il sistema dell'organismo ecclesiastico, e insieme, in corrispondenza del soggetto, la sua sistematica, la sua apologetica, la sua sottilizzante scolastica. È caratteristico che UGO DI S. VITTORE abbia trattato tutta la teologia col titolo di « sacramenti », p. 530. Intorno alla continuità di questo dogma e dei due precedenti con quello del Dio-Uomo, quindi con la dottrina fondamentale della Chiesa, v. p. 518: « Col menzionato dogma (dell'unità della Chiesa) se ne collega indissolubilmente un altro, cioè quello dell'indipendenza della Chiesa accanto allo Stato e al disopra di esso, poichè è una società in sè perfetta ed esistente per sè, la quale, edificata sul Dio-Uomo come sua pietra angolare e fondamento, deve curare le eterne occorrenze di salute dell'umanità ed è chiamata ad unificare nel proprio seno tutti gli uomini e le nazioni ». Il mezzo di questa dominazione sono i sacramenti, ed è « congruente », cioè conforme all'unità di tutto il pensiero, che anch'essi, come il Dio-Uomo, siano composti di spirituale e sensibile. P. 583: « La guarigione, per mezzo dei sacramenti, dell'uomo caduto, è congrua sia al medico, il figlio di Dio apparso

Civiltà unitaria ecclesiastica. — In questa compattezza il nuovo principio della Chiesa universale implica il rivolgimento degli ordini finora esistiti dello Stato, e la separazione della Chiesa da esso. Ma, sebbene alcuni idealisti occasionalmente si siano richiamati all'originaria povertà e abbiano voluto realmente che la Chiesa dovesse vivere separata accanto allo Stato abbandonato a se stesso e disposto a servirla solo per buona volontà, la separazione della Chiesa dallo Stato non è anche reciprocamente separazione dello Stato dalla Chiesa. Anzi si conservano tutto lo svolgimento feudale del patrimonio ecclesiastico, la partecipazione organica della Chiesa alla vita dello Stato e del diritto, ma non più al servizio del regalismo teocratico, sibbene a quello della teocrazia gerarchica e della civiltà guidata dalla Chie-

---

in carne visibile, sia alla natura dell'infermo, che è composto di corpo e di anima ». Similmente a p. 589: « Che la forma (cioè la potenza delle parole consacrate del sacerdote che operano il miracolo sacramentale) consista precisamente nella parola della consacrazione è cosa assai significativa per i sacramenti cristiani, che così sono l'immagine del loro autore, il Dio-Uomo, nel quale la parola personale di Dio era unita ipostaticamente con la natura umana, e in modo speciale con un corpo visibile ». È la dottrina sensibile-soprasensibile ecclesiastica della redenzione, che congiunge nel modo più intimo i sacramenti, il sacerdozio, la cristologia; dottrina che in Oriente piegò verso il misticismo, in Occidente verso la formazione e il nobilitamento della volontà, l'infusione delle forze, il riconoscimento dei peccati, l'umiliazione e la sorveglianza e direzione della Chiesa sulle volontà. Perciò si unisce qui col sacramento della penitenza, che in intimo collegamento con la transustanziazione e con la comunione diventa sacramento centrale, una giurisdizione enormemente complicata e attinente alla sfera dei pieni poteri. Intorno al grossolano mezzo giurisdizionale della scomunica nel senso gregoriano, che traeva seco l'esclusione dal consorzio civile, v. DÖLLINGER, *Papsttum*, p. 53 sg.; anche se è ingiusta è molto a temersi, e lo scomunicato non deve accogliersi, p. 64; secondo URBANO II e GRAZIANO uccidere per zelo verso la Chiesa uno scomunicato non è assassinio, p. 58; ogni scomunicato secondo Niccolò II e Graziano è un eretico, p. 59; nel 1337 metà dei Cristiani sono sco-

sa. In luogo del tipo carolingio sottentra il gregoriano [140]). Ciò significa la realizzazione d'una civiltà diretta dalla Chiesa, che riceve le sue idee e le sue norme essenzialmente dalla cultura francese ora potentemente sviluppatasi e di gran lunga superiore a quella di tutti gli altri paesi. Vero è che l'ideale gregoriano è in sè più che altro giuridico-diplomatico; ma al tempo stesso è anche etico, in quanto si fonda sulla premessa che la dominazione della verità avrebbe avuto per effetto anche il rinnovamento morale del mondo. A un tempo la Chiesa papale universale diventa anche principio culturale e spirituale, in quanto viene ad affluirvi la teologia francese dei Bernardini e dei Vittorini, della Norman-

---

municati, e in ogni seduta gli ufficiali dei vescovi scomunicano 10 mila anime, p. 81; Gregorio XI scomunica fino alla settima generazione, p. 82. Intorno al trapasso da questa giurisdizione *in foro externo*, che si collegava alla procedura penitenziale pubblica della Chiesa antica, alla molto più efficace giurisdizione *in foro interno*, connessa con la confessione e col sistema di sodisfacimento del sacramento penitenziale, v. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 2ª ediz., 1892, p. 258. Circa la forma di atto sacramentale sacerdotale assunta dall'assoluzione, v. Karl Müller, *Der Umschwung in der Lehre der Busse im 12. Jahrh.*, « Theol. Abh. Weizsäcker gewidmet », 1892. In questo scritto non si esamina fino a qual punto questa trasformazione si collegasse con la tendenza gerarchica della Chiesa: e qui io non posso che accennarvi congetturalmente. V. anche K. Müller, *Kirchengesch.*, I, 574 sgg., con la sua conclusione: « Del resto nel medioevo l'uso del sacramento penitenziale da parte dei laici, ove non occorressero circostanze affatto speciali, non superò di molto l'obbligo della confessione annuale », p. 576. Tuttavia con le indulgenze si collega il precedente sacramento della penitenza, quindi l'immenso sviluppo del sistema delle indulgenze serve anche ad estendere la sorveglianza confessionale. Lo svolgimento completo della prassi penitenziale e confessionale s'ebbe però soltanto nel periodo della Controriforma. — Intorno all'importanza e alle difficoltà della dottrina sacramentale per la comprensione del concetto della Chiesa, v. Mirbt, *Publizistik*, p. 424-426.

140) Cfr. Hauck, IV, cap. I, dove si mettono in rilievo specialmente la continuazione e la posteriore efficacia del tipo carolingico sotto nuovi esponenti.

dia e di Abelardo, e più tardi si congiungono con lei in principio unitario gli Ordini mendicanti con la loro attività di curatori d'anime e di dotti. Giurisprudenza italiana e teologia francese, filosofia e poesia riunendosi creano lo spirito della cultura ecclesiastica universale: possiamo a questo proposito lasciar da parte la questione relativa alle cause di questo grandioso sviluppo dello spirito francese normanno e della preponderanza di questa cultura su tutto l'Occidente. Inoltre e soprattutto la Chiesa conservò gelosamente i risultati della compenetrazione tra spirituale e temporale avveratasi nelle Chiese territoriali, però mettendoli sotto la direzione della Chiesa autonoma, della sua giurisdizione poderosamente sviluppata, del suo pensiero così filosofico-teologico come politico-giuridico. Si ottiene così ciò che l'antichità non aveva posseduto, cioè l'unità della civiltà ecclesiastica e cristiana; e le norme ecclesiastiche arrivano fino alle radici più profonde della società e dei suoi vari gruppi particolari. Questa civiltà unitaria si appoggia, è vero, in ultima analisi sulla potenza del pensiero religioso, sacerdotale, sacramentale, ascetico, ma si mantiene nel principio e nella pratica come civiltà d'autorità e di coazione, in quanto è dappertutto diretta dalla Chiesa e tutte le opposizioni nel campo dei costumi, della politica, del pensiero vengono represse dalla disciplina e dal potere punitivo della Chiesa. È vero che la grande lotta ecclesiastica destò qua e là lo scetticismo, dette qua e là campo all'individualismo, vide sorgere accanto alla Chiesa moti ereticali ed entusiastici; ma tanto più la Chiesa affilò la terribile arma del suo diritto contro gli eretici, mediante la quale essa, grazie all'ormai attuata riunione del temporale e dello spirituale, seppe far sì che l'esclusione ecclesiastico-dogmatica di-

ventasse anche annientamento dell'esistenza civile o addirittura dell'esistenza fisica [141]).

Altre premesse della civiltà ecclesiastica unitaria. — Tuttavia questa civiltà unitaria, che costituisce il sostrato di tutte le idee sociali del cattolicismo, non si

---

[141]) Intorno a questa civiltà internazionale v. HAUCK, *Kirchengesch. Deutschlands*, III e IV; KARL MÜLLER, *Kirchengesch.*, I, 463-585; H. REUTER, *Gesch. Alexanders III und der Kirche seiner Zeit*, 1860-64; H. BÖHMER, *Kirche und Staat in England*, p. 405-411, secondo ROBERT PULLEN, 417, secondo JOH. VON SALISBURY, 421-426; LAMPRECHT, *Deutsche Gesch.*, vol. III e IV; VON EICKEN, *Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung*, 1887; RAMBAUD, *Hist. de la civilisation française*, I, 308-458. È vero che questa civiltà, considerata come dominazione papale, ha forte carattere giuridico-diplomatico, e mira soltanto all'autonomia della Chiesa, all'allargamento della giurisdizione ecclesiastica sul maggior numero possibile di territori, alla dominazione del papa nella Chiesa e alla subordinazione di massima dei poteri secolari, senza che vi intervenga come motivo immediato ed effetto specifico il proposito di governare il mondo secondo le norme della Chiesa; senonchè quest'intrapresa della dominazione papale si collega con le correnti internazionali provenienti specialmente dalla Francia, coi moti ascetici, colla formazione di Ordini religiosi aderenti al centro, col diritto ecclesiastico, con le Università e con la teologia: quindi la dominazione papale è anche la norma spirituale ed etica di una civiltà cristiana, e con ciò essa giustifica ai suoi stessi occhi la propria violenza. Inoltre vale il presupposto che la signoria così costituita della fede e della Chiesa significhi affatto spontaneamente l'emendamento etico e la normalizzazione della vita. Sul carattere coattivo di essa v. DÖLLINGER, *Papsttum*, I, 14-127; K. MÜLLER, *Kirchengesch.*, I, 556-559, 588-592; e principalmente H. CH. LEA, *A History of the inquisition of the middle ages*, Nuova York, 1888. Anche quando non v'è costrizione diretta, opera pur sempre psicologicamente il carattere coercitivo e sopranaturale dell'autorità, contro il quale però sin dal suo primo apparire con carattere imperativo sorgono isolate obiezioni scettiche, v. H. REUTER, *Gesch. der Aufklärung im M. A.* 1875-77. — Gli elementi letterari e ideali per questo pensiero di civiltà, che del resto però nella sua peculiarità scaturì soltanto dalla concreta situazione generale, son tratti da S. AGOSTINO, da S. GREGORIO M. e dallo PSEUDO-ISIDORO: tuttavia sarebbe erroneo vedervi col von Eicken l'attuazione immediata del « programma » agostiniano della *Civitas Dei*. Per S. Agostino la *civitas Dei* non è la civiltà unitaria spirituale-temporale, ma al contrario la pura comunione cristiana, recisamente contrapposta allo Stato e ai suoi interessi; per giun-

capisce ancora sufficientemente, nè il punto d'origine della formazione dei concetti sociali che da essa scaturiscono si rischiara abbastanza, con questa analisi dei motivi e delle forme della compenetrazione, attuata soltanto dal medioevo, delle idee cristiane nelle forme della vita mondana. Il formarsi di una civiltà statale

---

ta egli intende per principio la comunione cristiana nel senso spiritualistico di comunione degli eletti, e soltanto praticamente ne fa una cosa sola con la Chiesa sacramentale-oggettiva. Questo spiritualismo in sostanza non ha alcuna relazione col mondo, e accanto ad esso si riconosce come principio autonomo dei valori d'utilità mondana la *lex naturae*. È vero che S. Agostino — soprattutto negli scritti antidonatistici — esige che lo Stato mondano si consacri e si mondi del peccato col prestar servizio alla Chiesa, ma così non fa altro essenzialmente se non chiedere l'appoggio del potere imperiale per la Chiesa contro i pagani e gli eretici. Del resto l'espressione di *civitas Dei*, dietro cui molti si sono sviati interpretandola come vita terrena organizzata dalla Chiesa (più furiosamente di tutti il LAMPRECHT, *Deutsche Gesch.*, I, 307 « lo splendido edificio dottrinale di uno Stato cristiano »!), non ha per nulla questo significato. Soltanto Gregorio VII tolse il suo carattere spirituale alla *civitas Dei* agostiniana, identificandola definitivamente con la Chiesa sacramentale sacerdotale, unendola con compromesso semipelagiano con la vita naturale secondo la *lex naturae*: ma del resto anch'egli esercita bensì praticamente nel suo proprio territorio la direzione della civiltà cristiana in assenza di un potere statale ordinatore, ma non la esige come compito di un impero guidato dal papa. V. VOSSLER, *Dante*, I, 395-400; LOOFS, *Grundriss der deutsch. Gesch.*, 242-248. Lo pseudo-Isidoro nell' aspirazione all' emancipazione dei vescovi procede dal potere dei metropolitani alla monarchia universale del papa, ma questo non implica ancora il pensiero della civiltà ecclesiastica, sibbene soltanto la consequenzialità logica nell'opera di edificazione della Chiesa. Soltanto dalla cooperazione della nuova ascesi, dell'idea costituzionale gregoriana e della grande cultura romanico-cristiana, dei grandi Ordini religiosi internazionali e dell'unificazione dell'Europa cristiana nella lotta contro l'islamismo, nasce l'idea di questa civiltà, che presuppone il superamento dell'antica ritrosia sentita già dal cristianesimo contro una civiltà matura, superiore e nelle sue radici pagana. Senonchè questo superamento si compì nel periodo dell'ecclesiasticismo territoriale mediante la reciproca compenetrazione dello Stato ancora scarsamente dotato di cultura e della Chiesa che disponeva di una cultura più vigorosa e tendeva quindi, in questa nuova situazione, a svolgerla. Per quanto io sappia, nella letteratura del medioevo medesimo questo processo non è messo particolarmente in rilievo, perchè rientra nelle naturali ed ovvie premesse della vita, in base alle

ecclesiastica in mezzo millennio di ecclesiasticismo territoriale germanico, nel quale lo Stato scarso di civiltà fu permeato di cultura ecclesiastica e quest'ultima dai bisogni dello Stato fu costretta a sviluppi impreveduti, e il conservarsi di questi risultati nella civiltà universalistica ecclesiastica, unitaria e coattiva, sorta da una nuova ondata d'ascetismo: tutto ciò costituisce bensì il fattore principale, ma non il solo. Rimane sempre il quesito circa la natura appunto di quest' a s c e s i , che sollevò in alto la teocrazia e che dev'essere stata diversa dall'antico aborrimento o indifferenza verso il mondo, se fu capace di trasformarsi in sostegno a codesta civiltà. Inoltre resta ancora da chiedersi come mai sia stata adesso possibile l'attuazione della norma cristiana nello Stato, nella società, nel commercio, nell'economia, nella famiglia, mentre era stata impossibile alla Chiesa antica, che aveva capitolato davanti agli ordini derivati dal peccato. Che sia stata possibile teoreticamente può spiegarsi soltanto se in una qualsiasi maniera essa si effettuò di fatto; e questi motivi derivanti da una

---

quali s'interpreta anche l'antica letteratura ecclesiastica. Così può sembrare che il medioevo non abbia avuto alcuna sua nuova dottrina etica, come ritiene appunto TH. ZIEGLER, *Gesch. d. Ethik*, II, p. 242, mentre in realtà esso ebbe un fondamento nuovo e quindi dette a tutte le sue dottrine un colorito affatto diverso. Intorno al carattere e al contenuto nuovo, nonostante l'apparenza di una semplice continuazione dell'antica tradizione ecclesiastica, v. anche le eccellenti osservazioni del CARLYLE, *Medieval political Theory*, p. 197 sg. L'opinione dello Ziegler, secondo cui si può esporre l'etica medioevale senza tener conto del terreno concreto su cui essa si muove, p. 242, è un errore, che si è vendicato non poco in tutta la sua esposizione, in quanto ha fatto sì che questa fallisca proprio nel punto decisivo, e si riduca a ripetere continuamente la lamentela che il medioevo sia stato tanto cattolico! — Del resto il sorgere dello splendido mondo spirituale francese e l'unione di esso con la dominazione internazionale della Chiesa sono problemi di storia della civiltà e di storia ecclesiastica non ancora sufficientemente chiariti. L'ultimo io lo riterrei essenzialmente opera di S. BERNARDO e anzitutto degli Ordini mendicanti.

possibilità di fatto debbono poi dare all'ideale culturale e sociale del cattolicismo carattere durevole e durevole relazione con determinate condizioni sociali ed economiche di fatto. E rimane infine specialmente a domandarsi che aspetto abbia assunto, nel depositarsi della coscienza del primo medioevo nella teoria, la conciliazione tra i fini religiosi-oltreterreni e i fini terreni; conciliazione che, in un primo momento imposta dalle cose, aveva però tanto più urgente bisogno di chiarificazione teorica e quindi condusse a un importante svolgimento e alla considerazione relativistica del mondo delle idee cristiane. Quest'ultimo problema poi ci conduce immediatamente al punto culnante della nostra indagine, alla esposizione cioè della filosofia sociale del tomismo e dei suoi generali fondamenti teologico-etici. Ma occorre in precedenza rispondere ai primi due quesiti.

5. Importanza dell'ascesi nel sistema della vita medioevale.

La civiltà internazionale ecclesiastica fu sospinta da una nuova marea di ascetismo, e di quest'ascesi assunse la direzione la Chiesa teocratica universale.

Mancanza d'unità nell'idea ascetica. — Per questo motivo è stato ritenuto la civiltà ecclesiastica fondarsi meramente sull'ascesi, ed è stato posto il problema del come l'ascesi stessa abbia potuto capovolgersi in dominazione del mondo e in civiltà mondiale. Ciò sarebbe avvenuto perchè l'ascesi, sebbene indirizzata verso la salute oltreterrena, tuttavia vedeva incorporata la salute nella Chiesa sacramentale terrena, e quindi doveva stabilire la signoria dell'istituto salutare ecclesiastico; in quanto essa poi accolse in sè e favorì anche ele-

menti di cultura mondana, ciò sarebbe avvenuto in parte nell'interesse della dominazione ecclesiastica, in parte inconseguentemente per adattamento alla natura delle cose che non si poteva più ormai annullare [142]). Senonchè una vera e pura ascesi non avrebbe mai potuto eseguire siffatta inversione, se essa fosse stata veramente un ideale onnipossente e fine a se stesso. Ogniqualvolta essa effettivamente si è sentita tale, si è avverata dappertutto la dissoluzione della civiltà unitaria ecclesiastica e della dominazione teocratica universale, com'è chiaramente attestato dalla incoerenza e contraddittorietà delle opinioni di S. Pier Damiani e

---

[142]) Così il VON EICKEN, *Geschichte* ecc., e con limitazioni anche HARNACK, *Dogmengesch.*, III, 298: « Il cristianesimo è ascesi e Stato di Dio ». « La fuga dal mondo in servizio della Chiesa dominatrice del mondo, il dominio del mondo in servizio della rinuncia al mondo: ecco il problema e l'ideale del medioevo ». Nel von Eicken la costruzione si fonda su un altro presupposto: egli infatti ritiene che lo stesso cristianesimo nascente non sia stato altro che un prodotto dell'antica dottrina di salvazione gnostico-dualistica, che nel messianismo giudaico-cristiano, nell'Uomo-Dio paziente e superante il mondo, si sarebbe creato il suo salvatore personale. Credo d'aver dimostrato con tutto quel che ho detto sinora che quest'interpretazione s'adatta tanto poco al lato etico e sociale del cristianesimo, quanto invece gli conviene per ciò che concerne la storia dei dogmi. Ma se anche il punto di partenza fosse esatto, tuttavia sulla sua base non si sarebbe potuto elevare il medioevo. Che dall'ascesi non possa logicamente svolgersi la dominazione del mondo, l'ha sentito lo stesso von Eicken, in quanto egli con l' ascesi unisce ancora (p. 133) la gerarchia, che non deriva affatto dall'ascesi, sibbene dal pensiero sacramentale e dal sacerdozio, e in quanto inoltre fa che la gerarchia sussuma ancora l'idea imperiale romana, p. 119 e 156. Senonchè, la costruzione della teocrazia consegue pienamente dalla consequenzialità sociologica del pensiero della Chiesa, col suo concetto di verità e di sacramento; soltanto quando il papato fu giunto a compimento esso si rifece all'impero, al che cooperarono inclinazioni nazionali italiane e umanistiche. L' errore del geniale libro del von Eicken consiste in primo luogo nel considerare il moto del le idee da un punto di vista puramente logico, come prodotto di uno svolgimento dialettico complessivo e integrale (cfr. p. 313), mentre invece si tratta di un processo psicologico nel quale confluiscono serie svariate, e la dialettica propria dei diversi elementi si attua soltanto più o meno; in secondo luogo nel for-

di S. Bernardo, dall'opposizione di Arnaldo da Brescia, dall'apparire dei Valdesi e dei Francescani. Siffatta ascesi non permette d'intendere come mai precisamente dagli Ordini religiosi e dalle loro iniziative si siano svolte la coltivazione delle terre e la signoria terriera, l'arte, la scienza; da essa non v'è alcuna via che conduca alle teorie sociali del medioevo, che indubbiamente mirano a inquadrare positivamente nel *corpus christianum* la famiglia, lo Stato, l'economia. L'ascesi non può essere stata il vero ideale di perfezione, nè, quindi, l'essenza e il principio del cattolicismo medioevale, di fronte al quale tutto il

---

mulare l'idea cristiana fondamentale come ascesi, senza tener conto della complessità e della pluralità di significati del concetto, senza curarsi di rintracciare gli svariati motivi e significati dell'ascesi, e soprattutto senza osservare che la trascendenza oltreterrena dell'idea cristiana va sempre di conserva con la credenza ebraica nella creazione e si è sempre attenuta per principio a questa compagnia, in contrasto con la gnosi e con l'ascesi del dualismo; e, infine, nello spiegare la tendenza al dominio mondiale, incomprensibile sulla base dell'ascesi per se stessa, col caso della ricezione dell'idea romana della dominazione, mentre precisamente qui non domina il caso ma la consequenzialità del pensiero: e il pensiero fondamentale non è affatto l'ascesi. A p. 354 l von Eicken dice: « Quest' energica affermazione degli interessi dell'esistenza terrena costrinse la Chiesa a concedere ad essi una limitata tolleranza nel campo della vita economica, famigliare, statale; tolleranza ch'era in contradizione con la logica rigorosa del sistema »: orbene, questa affermazione è assolutamente inesatta per la Chiesa, e vale soltanto per certe manifestazioni individuali degli asceti. Il von Eicken disconosce affatto quella *lex naturae*, di cui tosto parleremo, e il suo punto d' inserzione nell' idea cristiana, e specialmente, nonostante le citazioni occasionali, non valuta mai nella sua vera struttura la teoria tomistica. Le variopinte citazioni da una massa di letteratura eterogenea non sono mezzo adatto a far capire l' « intuizione del mondo » del medioevo, e infine i lamenti sulla corruttela dei governanti non sono argomenti a favore dello « Stato di Dio »: altrettante lagnanze si sentono sulla corruzione della Chiesa. Nell'idea cristiana per se stessa soltanto il peccato ereditario e il diavolo offrono campo alla mortificazione; tutto il resto è importazione dualistica, o eccitazione ed esagerazione religiosa, o mezzo e tecnica di concentrazione religiosa: e soltanto come tale la teoria ecclesiastica riconosce l' « ascesi », cfr. Zöckler, *Kritische Gesch. der Askese*, 1863.

resto non fosse che compromesso contrario al principio. Ciò appare impossibile già dalla sola considerazione di tutta l'essenza storica dell'ascesi cristiana. Questa, come già abbiamo dimostrato, è un fenomeno molto complesso, che si trova con l'idea fondamentale del cristianesimo in un rapporto molto complicato. Dal Vangelo muovono due direzioni, non verso la vera ascesi, ma verso l'oltreterrenità e la rigorosa astensione della comunità cristiana di fronte alle forme d'una progredita vita mondana: da un lato la posizione centrale dei valori etico-religiosi dell'amor di Dio e degli uomini, ai quali tutto il resto vien subordinato e accanto ai quali i beni della civiltà terrena — eccettuata forse la famiglia — si mostrano sull'orizzonte evangelico solo con poveri accenni, dall'altro lato il rigorismo dell'etica del sentimento e dell'amore, che, rinunciando al diritto e alla forza opera tutto, per quanto è possibile, con l'efficacia personale e con l'interno superamento dell'ingiustizia. Da queste due direttive prese insieme derivò una spiegabile difficoltà all'inserzione nella grande vita del mondo; difficoltà che l'assoluta delimitazione apologetico-sopranaturale verso il mondo peccaminoso ed estraneo alla grazia e l'intensificarsi del conflitto durante il processo d'ascensione nello strato superiore non fecero che acuire. In questa condizione di cose, nonchè nell'irrompere di tutti i motivi ascetici dell'età e nell'elaborazione dei mezzi idonei alla concentrazione e all'avvivamento religioso, ebbero il loro fondamento l'ascesi e poi il monachismo; ma ad onta del peccato ereditario, del diavolo, dei demoni, rimane pur sempre la bontà del mondo e della creazione, e da questa posizione potè accettarsi affatto coerentemente anche la teoria che fondava le formazioni sociali su una divina legge di natura, identica con quella di Mosè.

Momenti affermativi del mondo accanto all'ascesi. — È vero che in tal modo il cristianesimo si frazionò in una quantità di motivi difficilmente tra loro conciliabili: l'organismo ecclesiastico, la difesa monastica del rigido ideale supermondano, la vita mondana regolata dalle norme della *lex naturae*, intorbidate bensì dal peccato ereditario, ma allo stesso tempo destinate ad emendarlo. Questa varietà di motivi si conservò sino al periodo di cui ora ci occupiamo, e nessun mutamento vi arrecarono neppure le poderose maree ascetiche, che fecero emergere la teocrazia papale e la corrispondente civiltà universale, generata e dappertutto diffusa dagli Ordini religiosi. L'ascesi è sempre rimasta soltanto un motivo accanto ad altri, mai è diventata espressione sistematicamente motivata della morale cristiana [143]) nè esponente unico d'un sistema teologico-metafisico. In quest'ultimo campo anzi la credenza nella creazione, desunta dall'Antico Testamento, ha signoreggiato insieme con lo stoicismo e con Aristotele, e anche l'inserzione del neoplatonismo, sempre più intensa da S. Agostino in poi, ha significato soltanto una costruzione graduale, non un dualismo di massima. In tali circostanze non è mondanizzazione della gerarchia o concessione alla natura, ma svolgimento logico e normale, il fatto che elementi ascetici, mondani, teocratici, si riuniscano in un cosmo di reciproco riconoscimento ed aiuto, e che nell'interno di esso l'ascesi nel suo peculiare svolgimento occidentale lasci campo ai valori e alle forme del mondo. Al tempo stesso rimane all'ascesi la sua grande importanza come mezzo d'intensificazione di tutti i moti religiosi, come energia dei periodi di risveglio: naturalmente non mancano allora in particolare le esagerazioni e le procla-

[143]) Di ciò si tratterà subito più particolarmente.

mazioni di sovranità dell'ascesi. Ma in complesso essa è soltanto il mezzo d'avvivamento procedente da determinati centri e organizzato, e del resto in nessun sistema e culto religioso sono mai mancati del tutto i mezzi d'avvivamento e d'intensificazione; soltanto la civiltà moderna, dominata dal pensiero dell'immanenza e dall'etica terrena, per il momento non ha quasi alcuna comprensione per questo punto. Quale che fosse il grado di rigorismo, d'energia, d'eccentricità, cui l'ascesi poteva mai spingere una religiosità universale e trascendente, essa in complesso e per la teoria ufficiale non fu mai se non uno dei mezzi del sistema accanto ad altri. E in realtà essa è stata il mezzo accentuato d'intensificazione della religione, sempre di nuovo corrente all'assalto, sempre di nuovo illanguidito e sempre rinnovato: mai l'idea fondamentale che informasse il tutto [144]). Anzi a formare la civiltà ecclesiastica insieme con l'ascesi concorre lo svolgersi della consequenzialità autonoma del pensiero sociologico della Chiesa, che assoggetta gli uomini non all'ascesi ma al prete e al sacramento, e inoltre l'eredità civile dell'antichità, che è strettamente connessa con ogni elaborazione cristiana del mondo, che si conserva nella *lex naturae* come patrimonio culturale della Chiesa e come fondamento di tutte le teorie sociali mondane, e che anzi dopo le Crociate va ognor più accrescendosi: anche nel medioevo avviene che l'attrazione e fusione dell'antica teoria religiosa monoteistica e dell'etica antica sono state, accanto alla formazione della Chiesa, il grande fatto fondamentale, che ha messo in grado il cristianesimo di svolgersi ulteriormente, di dar forma di principio

[144]) I moti ascetici del medioevo sono perfettamente analoghi alle spedizioni metodistiche di risveglio, ai moti di santificazione e di comunione, o all'introduzione di nuovi culti e devozioni, come il culto del Sacro Cuore, quello di Lourdes e simili: tutte cose cui assistiamo anche oggi.

al proprio contenuto di pensiero, e di sviluppare il suo lato rivolto al mondo. Senonchè anche in questo punto la Chiesa medioevale apporta, di fronte all'antichità, un'innovazione reale e teoretica a un tempo. Essa infatti riassoggetta a se stessa quell'ascesi, che nell'antichità aveva messo in serio pericolo tanto l'organizzazione quanto il mondo delle idee, la inquadra praticamente nel cosmo delle attività ecclesiastiche, e pone teoreticamente la pietà del mondo e la pietà monastica in un saldo rapporto d'armonico accordo.

Il monachismo diventa ecclesiastico. — Nella formazione di questo cosmo, il primo punto è la inserzione e la subordinazione dell'ascesi e del monachismo alla Chiesa. Per quanto il monachismo possa per suo conto aspirare sempre di bel nuovo a una certa indipendenza, e per quanto rilassato fosse nella Chiesa antica il rapporto tra i due istituti, il medioevo però subordinò il monachismo prima ai vescovi, poi al papa; ogni altra ascesi era o divenne eretica. Gli attriti tra clero secolare e regolare nascono quindi non da questioni di principio, sibbene da controversie di diritti dentro il territorio giurisdizionale della Chiesa. Ma così anche l'idea stessa del monachismo resta modificata: esso è esplicitamente non più fine a se stesso, ma strumento della Chiesa per il conseguimento dei fini complessivi. L'attrazione che sente la Chiesa per il monachismo è attrazione per un impareggiabile strumento d'avvivamento e di potenza. Anche la monacalizzazione del clero è anzitutto il conferimento ad esso della più energica capacità d'azione e dell'indipendenza dal mondo. Ma lo strumento della salvazione non sono il monachismo e l'ascesi, sibbene unicamente la Chiesa e il sacramento. Reciprocamente, anche il monachismo sente attrazione per la Chiesa. Infatti i risvegli e le rifor-

me si possono compiere soltanto in lega con la potenza internazionale della Chiesa, e la signoria dei laici sui monasteri può infrangersi soltanto con l'aiuto della Chiesa; del resto anche l'energia virtuosa del monaco e il contenuto religioso dell'opera ascetica sono vincolati all'infusione della grazia nei sacramenti, e questa a sua volta è possibile solo per il tramite della Chiesa [145]).

Inoltre, per ciò che riguarda il coordinamento della vita e dell'ideale del monachismo con quelli del mondo, occorre tener conto dell'idea cattolica dell'organismo, delle reciproche rappresentanze e integrazioni, di tutta l'atmosfera sociologica medioevale della graduazione delle classi con servizi di diverso valore, ma tutti necessari per la totalità. Ci occuperemo

---

[145]) Intorno all'ecclesiastizzazione del monachismo v. HARNACK, *Gesch. des Mönchtums*, p. 41: esempi numerosi, prima del conflitto tra il monachismo e la Chiesa gallica, poi della sistematica subordinazione di esso ai vescovi e finalmente alla Curia, presso HAUCK, *Kirchengesch. Deutschlands*. Particolarmente istruttivo a questo proposito è il diverso svolgimento dei Valdesi e dei Francescani. Intorno al rapporto tra monaci e preti secondo S. TOMMASO, v. A. s. GRABMANN, *Zur Lutherbiographie*, « Hist. Polit. Blätter », 1906, p. 11: « Sotto l'influsso del pseudo-DIONISIO, rispondendo al quesito, chi sia in istato di perfezione, dice che questo stato si appartiene ai vescovi e ai membri di Ordini religiosi, però di preferenza ai vescovi: ai religiosi, perchè essi coi voti si obbligano durevolmente alle opere di perfezione, ai vescovi, perchè questi assumono durevolmente l'ufficio pastorale, e ad essi di preferenza, perchè rispetto alla perfezione essi operano attivamente (*perfectores*), i monaci solo ricettivamente (*perfecti*) (Ps.-Dionys.), e perchè al principio attivo (*agens*) spetta la precedenza sul fattore ricettivo (*patiens*) (S. AGOSTINO) ..... Non appena S. Tommaso confronta la classe dei religiosi regolari con l' *ordo* della dignità sacerdotale, afferma che nei riguardi dell aperfezione il primo posto spetta incondizionatamente al prete in confronto col monaco non ordinato: — *manifestum est excellere praeminentiam ordinis quantum ad dignitatem, quia per sacrum ordinem aliquis deputatur ad dignissima ministeria, quibus ipsi Christo servitur in sacramento altaris, ad quod requisitur maior sanctitas interior quam requirat etiam religionis status.*

a fondo più in là di questo pensiero; qui occorre di già metterlo in rilievo, in quanto esso appunto rende possibile e necessaria l'opera di una classe in rappresentanza delle altre, e in genere di un individuo per un altro. L'idea della penitenza e dell'opera rappresentativa è realmente una categoria viva del pensiero pio; di questo pensiero generale è soltanto un caso la rappresentanza di Cristo nella punizione e nel merito; il tesoro della Chiesa, in cui confluiscono i superi, per esser poi distribuiti nelle indulgenze, è la viva attualità e intuitività di esso. Si giunge così al pensiero delle classi religiose, che in serie ascendente sono quelle dei laici, dei religiosi, dei preti, e che sussumono in tal modo indirettamente nel sistema del *corpus christianum* anche le stratificazioni del laicato. E così gli uomini del mondo hanno per la totalità il compito del sostentamento e della propagazione, cui non possono partecipare gli asceti, e questi il compito di rappresentare l'ideale in una maniera particolarmente intensificata, e di operare per gli altri con la preghiera, con la penitenza, con le buone opere. Quindi le smisurate donazioni e fondazioni a pro di monasteri, con le quali si assicura la partecipazione alle opere dei monaci. Viceversa l'ascesi con le istituzioni del semimonachismo, dei terziari, delle associazioni e confraternite religiose, permette una limitazione di se stessa commisurata ai rapporti mondani, e quindi ogni specie di conciliazioni e transazioni, che hanno un significato solo se si presuppone il riconoscimento per principio della vita mondana come necessaria anche essa per la sua parte al tutto [146]).

Il monachismo come classe nell'organismo cristiano. — L'atmosfera della società di caste e il pensiero

[146]) V. UHLHORN, *Liebestätigkeit*, II, 98 sg., 120 sg.

organistico non conoscono affatto l'unità dell'« ideale di perfezione », come lo esigono l'individualismo protestante e il moderno. Allo stesso modo che i diversi servizi delle varie caste sono distinti e tuttavia concorrono nell'unità del tutto, così anche la diversità della perfezione cristiana nella maniera e nei mezzi, nonchè la reciproca integrazione di tali diversità, sono in quest'atmosfera un pensiero affatto naturale e ovvio. Perciò ora soltanto risalta la somiglianza, tante volte notata, della Chiesa, o meglio del *corpus christianum* diretto dalla Chiesa, con lo Stato platonico [147]): le prestazioni naturalmente diverse dei vari gruppi e classi si completano nell'idea del tutto. È certo che niente di tutto ciò v'era nel Vangelo, al quale siffatta atmosfera è estranea, e il cui individualismo nel frattempo è stato fortemente ricacciato indietro dall'idea dell'unità ecclesiastica; invece esso con la sua oltreterrenità religiosa e con il suo rigorismo non aveva fatto che preparare problemi difficili alla comunità, non appena questa fu entrata nel gran mondo. Il medioevo risolse a suo

147) V. Zeller, *Vorträge und Abhandlungen* I, 1865, « Lo Stato platonico nella sua importanza per le età successive ». Si scorge qui nuovamente l'analogia tra cristianesimo e platonismo anche nell'effetto sociologico del pensiero etico-religioso. Il predominio dell'idea religioso-morale conduce alla supremazia dei filosofi e dei sacerdoti, e non appena si deve creare una civiltà collettiva unitaria, l'oltreterrenità del sistema può conservarsi soltanto in questa forma, per cui gli ideali propriamente religiosi vengono assegnati ad una classe determinata, mentre i compiti mondani spettano ad altre classi, che però sono poste sotto la rigorosa sorveglianza dei dirigenti etico-religiosi. Poichè soltanto nel medioevo il cristianesimo perviene a creare la civiltà unitaria, anche l'equazione sociologica col platonismo si effettua soltanto adesso, mentre nell'antichità, di fronte ad un mondo estraneo, dovettero soccorrere le categorie stoiche. Anche qui si scorge l'affinità elettiva e il buon diritto della confluenza del platonismo col cristianesimo. Invece io non credo che si possa ricondurre la somiglianza, come sembra ammettere lo Zeller, pag. 75, ad un ulteriore svolgimento dell'idea platonica, che la Chiesa avrebbe accolta e unita con altri elementi. L'analogia è spontanea.

modo il problema posto dal Vangelo, assicurando l'oltreterrenità con l'ascesi, assegnando agli uomini del mondo una vita solo prossima all'ascesi, e riunendo nell'organismo della Chiesa le due classi, perchè vi s'integrassero a vicenda. In tal modo anche la teoria tomistica insegna che la perfezione è in sè uguale per tutti i Cristiani, si fonda per tutti sulle forze infuse dal sacramento e consiste per tutti nell'amar Dio e il prossimo, ma che le diverse classi hanno mezzi diversi per attuare la perfezione e che tra esse lo stato ascetico, lo *status monasticus*, possiede i mezzi più efficaci e idonei; tuttavia in date circostanze un laico può raggiungere più alto grado di perfezione che non un monaco. Le teorie cattoliche moderne aggiungono che anche dei laici possono venir canonizzati e sono stati infatti canonizzati; e che ciò che non è conforme a queste dottrine, è unilateralità, esagerazione, autoesaltazione del monachismo, cose tutte che, essi dicono, non mancano certamente [148]).

L'ascesi non fine a se stessa, ma mezzo. — Sicchè l'ascesi resta circoscritta dagli altri momenti del *cor-*

[148]) Intorno all'idea dell'organismo con le sue rappresentanze scambievoli v. UHLHORN, *Liebestätigkeit*, II, 96, 137, 255, 269, dove, per es., è detto degli incurabili: « i poveri incurabili hanno alla loro maniera lo stesso diritto degli altri; essi formano uno stato, che è altrettanto indispensabile al tutto e lo serve altrettanto quanto gli altri stati », cioè con le sue sofferenze in rappresentanza e con l'offrire opportunità di fare elemosine e acquistarsi meriti. BÖHMER, *Kirche und Staat*, secondo Roberto Pullen, p. 419: « I prelati come rappresentanti di Dio hanno nell'universale colleganza dell'umanità, che presso di lui comprende Stato e Chiesa, il posto più cospicuo, e sono chiamati a governare gli altri due stati dell'umanità cristiana, i *continentes*, i monaci, e i *coniugati*, i laici ». Intorno alla reciproca rappresentanza nel merito e nella penitenza in seno a questo sistema v. SCHWANE, *Dogmengeschichte*, p. 668-674, specialmente 669: « Il carattere di opere di sodisfacimento lo hanno in sè in modo affatto speciale la preghiera, il digiuno, l'elemosina, perchè l'eser-

pus christianum ed inquadrata in una più ricca totalità. Ma ciò non sarebbe possibile se essa stessa non ne recasse nella sua propria essenza la possibilità, se essa realmente non fosse altro che penitenza,

---

cizio di essi esige una lotta contro la natura sensuale e quindi alcunchè di gravoso e di contrario agli appetiti naturali... Se gli uomini sono già per natura membri d'un sol genere, i Cristiani santificati sono molto più intimamente congiunti come membri del corpo di Cristo, sicchè il bene e il male dell'uno torna a beneficio o a danno di tutti gli altri ». In tal guisa vanno intese anche le opere dello stato monastico: sono la realizzazione rappresentativa dell'ideale, intercessione e opera in rappresentanza; v. GRABMANN, *op. cit.*, 104. « Che in quest'Ordine contemplativo sia intensificato il sentimento dell'amore, e che la preghiera di intercessione e la vita di sacrificio, che si praticano in questi chiostri, siano atti di amor cristiano del prossimo, basta qui accennarlo ». Intorno al frazionamento, che nasce da tutto ciò e all'unità nondimeno sempre affermata dell'ideale di perfezione cristiana, v. le considerazioni del DENIFLE, *Luther und Luthertum*, 2ª ed., I, 1, 133-181, specialmente 179: « La perfezione della vita cristiana consiste per l'appunto nell'adempimento il più possibilmente completo di quel precetto (dell'amore verso Dio e verso il prossimo), cioè in quanto esso è possibile nel tempo (cioè sulla terra) e nei diversi stati ». D'opinione contraria si dimostra lo SCHEEL nel commento allo scritto di LUTERO, *De votis monasticis*, « Luthers Werke », Ergänzungsband, II, Berlino; e contro di lui v. nuovamente il GRABMANN, *Das christliche Lebensideal nach Thomas*, « Hist. Polit. Blätter », 1906, p. 1-27, 89-114, e N. PAULUS, *Zu Luthers Schrift über die Mönchsgelübde*, « Hist. Jahrb. d. Görres-Gesellsch. », 1906, p. 48-516. Possiamo qui disinteressarci dell'apologetica delle due parti. Dal punto di vista puramente storico hanno certamente ragione i dotti cattolici nel sostenere che l'unitarietà dell'ideale cristiano della vita, come la immagina il protestantesimo, non è affatto sostenuta dalla teoria cattolica ufficiale, ma che però questa garentisce alla sua maniera l'unità, e non fa affatto dell'ascesi la sola vera perfezione. V. Grabmann, p. 101 sg.: « L'errore fondamentale del protestantesimo è la sua falsissima concezione del concetto di unitarietà dell' ideale della vita. Allorchè si parla di unitarietà dell'ideale cristiano della vita, deve intendersi un'unità specifica, essenziale, e non già soltanto meccanico-numerica (cioè uguale per ciascun individuo e riferita immediatamente al fine). Dentro l'ideale di vita specificamente unitario è possibile una molteplice graduazione quantitativa. Ma queste differenze graduali non costituiscono diversità essenziale. A queste forme gradualmente, non specificamente, diverse, di attuazione dell'ideale della vita corrisponde anche la varietà del com-

mortificazione, contemplazione trascendente e quindi negazione della vita terrena. Tale essa è veramente abbastanza spesso, e quando è tale, forma un punto morto, dal quale non è possibile alcun collegamento col

---

penso celeste (anche il paradiso di DANTE è suddiviso per classi). Nell'obbedienza e nella verginità, o meglio nel sentimento, su cui queste si fondano, di amorosa dedizione a Dio, le persone degli Ordini hanno a loro disposizione mezzi coi quali possono raggiungere un determinato grado dell'ideale di vita specificamente unitario ». P. 99: « Dal fatto che le persone degli Ordini si obbligano coi voti a tendere alla perfezione non consegue ancora che gli altri Cristiani non abbiano alcuna obbligazione di aspirare ad essa, perchè è noto che ci si può obbligare con un voto a cosa cui già in sè si è tenuti. Il tendere alla perfezione è per ogni Cristiano non affare di libera scelta, ma dovere. Tanto i religiosi come gli uomini del mondo debbono aspirare alla perfezione; senonchè ai primi s'offre una via più determinata ». « L'amore verso Dio e verso il prossimo è l'ideale generale, ma diversi sono i mezzi. L'ascesi è un mezzo particolarmente preferibile, e soltanto *accidentaliter* la perfezione risulta dai soli ammonimenti evangelici ». « Dal fatto che l'appartenere ad un ordine religioso è indicato come lo stato migliore non consegue però a fil di logica che gli uomini del mondo appartengano ad uno stato peggiore, o almeno di minor valore (!). Nè consegue che la vita monastica sia la migliore per tutti ». A questo proposito è da notare che i su menzionati autori ammettono naturalmente a un tempo l'esistenza di numerosi asceti e scrittori ascetici « non illuminati », che una casta provveduta di particolari mezzi di perfezionamento ha significato solo come parte di un sistema di caste completantisi a vicenda, e che il vantaggio di un mezzo di perfezionamento, che tuttavia per sua natura non può nè deve affatto essere adoperato da tutti, rispecchia la difficile posizione in cui si trova l'oltreterrenità cristiana nel rapporto coi valori terreni e specialmente l'atteggiamento pieno di contradizioni che verso quelli assume l'ascesi. Ma è esatto che in questo contrasto il cattolicismo non può venire inchiodato al solo lato ascetico della contradizione, come se questo soltanto fosse coerente. Il cattolicismo è in sostanza il complicarsi di svariate forze eterogenee (v. HARNACK, *Mission*, p. 225), come saranno sempre siffatte comprensive formazioni di potenza. Sicchè soltanto con limitazioni può accettarsi anche il giudizio del HARNACK, *Mönchtum*, p. 46, secondo cui nei moti ascetici di risveglio, a cominciare da quello di Cluny, si estrinseca la coscienza che in seno alla Chiesa non può esservi che un solo ideale di vita e una sola moralità, e che a questa sono quindi tenuti tutti i Cristiani fuori tutela, cioè gli ecclesiastici. Esempi contemporanei di esaltazione della moralità laica presso HAUCK, IV, 98 sg.

resto. Nè si può negare che ad un sistema di moralità fondato sulla grazia, che è generato continuamente dal miracolo in opposizione alle forze naturali, sembri corrispondere anche sostanzialmente un campo d'azione superiore alla natura e ad essa contrario; e questa è infatti la posizione in cui ci si presenta e abbastanza spesso sente se stessa l'ascesi come conseguenza logica del sistema medioevale. Ma i motivi dell'ascesi non si esauriscono nella mortificazione, nella contemplazione, nella penitenza. Vi sono anche svariati altri motivi, per effetto dei quali essa da fine a se stessa diventa strumento; essa è strumento di risveglio, d'infrenamento e superamento della sensualità, di rafforzamento della vocazione ecclesiastica, di esercitazione nella virtù e nel sentimento religioso, di eroismo e di distinzione speciale; ed è sempre fenomeno concomitante dell'eccitazione religiosa o speciale attitudine professionale del profeta e del missionario. Inoltre la moralità della grazia non è mero miracolo, come dimostreremo subito più particolarmente, ma è continuazione, emendazione ed elemento della natura, con la quale non è affatto in opposizione. In questo campo specialmente la teoria tomistica, opponendosi a eccentricità d'ogni specie, reca un giudizio ponderato. Date queste circostanze, si capisce come un fenomeno così complesso, nonostante tutte le sue tendenze realmente o apparentemente negative, rechi per altro in sè anche possibilità di riconoscimento del mondo e di lavoro positivo nel mondo. Esso non è elaborato logicamente nè, come abbiamo rilevato, sistematicamente motivato, bensì è confluito dai più svariati motivi e contrasti e contiene quindi in sè medesimo diversissime possibilità.

Spirito relativistico dell'ascesi occidentale. — Ad ogni modo è questo, come è già stato dimostrato dal

Harnack, il caso dell'ascesi occidentale. S. Agostino, l'amico dell'ascesi e l'araldo della contemplazione mistica, pur tuttavia in passi spesso citati ha raccomandato di usare le cose terrene nell'interesse del celeste; il suo platonismo vedeva nelle cose terrene, in quanto esse non soggiacevano al peccato ereditario, tralucere l'elemento celeste, e questo pensiero è stato sempre di bel nuovo ripetuto fino al platonismo del Rinascimento. S. Gregorio Magno ha esaltato in maniera più grossolana le benemerenze dei monaci, ma collegando con esse quel sistema di integramenti e di rappresentanze, che era di così straordinaria utilità pratica. La regola benedettina prescrive il lavoro manuale e l'attività scientifica. Carlo Magno, come abbiamo visto, limitò intenzionalmente il monachismo e se ne servì specialmente a fini scolastici e culturali. L'ascesi del primo medioevo ha poi motivazione anzitutto ed essenzialmente escatologico-eudemonistica, come penitenza e benemerenza per peccati propri o altrui, e in tal modo non fa in sostanza che alleggerire e completare la coscienza dello stato mondano. A cominciare dal sec. X, i grandi moti internazionali di risveglio e le Congregazioni monastiche apportano, è vero, uno straordinario approfondimento e una straordinaria interiorità del sentimento, di cui furono eroi e prototipi S. Bernardo e i Vittorini, e la contemplazione platoneggiante e l'amore appassionato per Cristo, ridestati per eccitamento agostiniano e materiati d'ardore e di delicatezza, arricchiscono tutta la vita religiosa di sentimento e ne elevano la temperatura. Ma si tratta essenzialmente d'un ravvivamento del pensiero religioso in generale, che si sente al servizio così della Chiesa come dei fratelli. La contemplazione deve integrarsi con la carità, e l'amor di Dio ama a un tempo anche il proprio io e

tutto quel che v'è di elevato e di grande nel mondo. Il misticismo francescano, infine, è indubbiamente, da un lato, la massima intensificazione dell'ascesi, ma però vuole in tal modo servire alla missione interna, al popolo e alle masse, ed è d'altra parte congiunto con una peculiare esaltazione della natura e con un certo individualismo sentimentale, tanto che gli si potè collegare l'arte individualizzante del pre-Rinascimento. Infine il poema universale di Dante, in cui il poeta si appalesa mistico e ammiratore del monachesimo, congiunge con ciò, nonostante ogni profondo contrasto interno, quasi naturalmente i motivi umanistico-classicheggianti dell'ammirazione per il mondo e l'estimazione delle opere politico-terrene. In quanto però i moti ascetici di risveglio presero la direzione del vero ascetismo dualistico, essi si staccarono dalla Chiesa sotto forma di eresia, le cui radici, dal catarismo al francescanismo ereticale, s'affondavano parimenti nella reazione contro la mondanizzazione della Chiesa. L'ascesi adunque, come qui può dirsi in tutta brevità, è non soltanto mortificazione e contemplazione dualistica, ma ben anco lavoro positivo per la totalità, strumento al servizio del *corpus christianum*, e nello sprigionarsi del sentimento religioso anche una sentimentale e artistica esaltazione del mondo. Codesta ascesi non impedì nè volle impedire il formarsi d'una civiltà unitaria, e quando vi aprì una breccia, l'aprì per se stessa e per il caso singolo, non per la totalità. Anzi le numerose creazioni del semi-monachismo significano che l'ascesi cerca essa medesima intermediari e livellamenti, e con ciò stesso si riconosce necessariamente relativa. I suoi grandi moti fanno ondeggiare la nave, ma non se ne fanno padroni [149]).

---

[149]) Cfr. HARNACK, *Mönchtum*, *Dogmengesch.*, III i capitoli sulla storia della pietà, 296-306 e 364-491; VOSSLER, *Dante*,

6. Avvicinamento relativo delle forme reali della vita all'ideale ecclesiastico.

La storia sociale del medioevo. — Certamente il convergere dell'ascesi e dell'ideale, da essa avvivato, dell'amore verso Dio e verso gli uomini con la vita del mondo è possibile soltanto se quest'ultima a sua volta si sottomette e può sottomettersi in vasta misura agli ideali evangelici. Ciò non si verificò per la Chiesa antica, e perciò questa non potè affatto pervenire al pensiero d'una civiltà unitaria cristiana: la vita mondana che le stava di contro era così autonoma e salda, e soprattutto così complessa, così saturata dal diritto, dallo Stato, da una complicata vita economica, che quel

---

I, 80-99; Karl Müller, *Kirchengesch.*, I, 745-780. Sulla motivazione escatologica ed eudemonistica che nel primo medioevo ebbe l'ascesi come merito e penitenza v. Uhlhorn, *Liebestätigkeit*, II, 122, 158; Böhmer, *Staat und Kirche*, p. 38; Hauck, *Kirchengesch.*, II, 246; III, 346, Carlomagno e l'ascetismo, II, 566; III, 342, sullo spirito più aspro della ascesi romanica, IV, 320 sgg. Per l'età di S. Bernardo dobbiamo anche oggi accontentarci del Neander, *Der h. Bernhard und sein Zeitalter*, 2ª ed., 1848, e del Liebner, *Hugo v. St. Viktor*, 1832. Se si guarda dal punto di vista dell'opinione corrente circa l'« ascesi » del medioevo, si resta stupiti nel vedere quanto poco ascetici e propriamente monastici si presentino questi uomini: si mira sempre essenzialmente alla cura delle anime, alla edificazione, alla conoscenza degli uomini e di se stessi, all'avvivamento del sentimento religioso; è insieme molto accentuato il dovere della carità, di fronte al quale deve tenersi indietro il godimento egoistico della contemplazione, e che si applica al servizio nel mondo come speciale servizio professionale del monachismo: le cose del mondo non vengono combattute, purchè si attenda ad esse secondo l vero spirito religioso; v. Neander, 41: « L'amore verso Cristo, in quanto si riferisca a quel che v'è in lui di meramente umano, è tenuto da S. Bernardo per un gradino, per il quale l'anima s'eleva a poco a poco all'amor di Dio per se stesso, il quale racchiude in sè, secondo lui, l'amore per tutto quel ch'è vero e buono ». Ecco dunque la via per cui il misticismo asceticamente intensificato può metter capo all'esaltazione religiosa del mondo e all'umanitarismo, come è dimostrato nella maniera più

pensiero non poteva neppur sorgere. Dappertutto gli si frapponeva lo spirito dell'antica polis e dello Stato burocratico ellenistico. Se invece il medioevo ha creato, almeno come ideale, una civiltà unitaria, la ragione deve trovarsi non soltanto nella conformazione della Chiesa e dell'ascesi, ma anche nella stessa vita del mondo, che nel suo nuovo aspetto abbia potuto ora inquadrarsi nel complesso più facilmente d'un tempo. Infatti anche adesso la Chiesa non pensa alla riforma sociale e alla politica sociale, a conformare il nesso tra sottostruttura economico-giuridica e sovrastruttura etico-spirituale in modo da farlo corrispondere alle sue idee, in opposizione alla situazione reale. Anche la Chiesa medioevale, ed essa soprattutto, in questo riguardo è satura della più avventurosa ideo-

---

evidente da S. Francesco. Oppure, come dice lo stesso Neander, p. 46 secondo S. Bernardo: « Come la magnificazione di Dio è lo scopo di tutta la creazione, così lo scopo dello svolgimento religioso è di voler tutto soltanto per amor di Dio. Codesto stato d'animo è a parlar propriamente divinizzazione. Tuttavia quaggiù l'uomo soltanto in alcuni momenti può tenersi a quest'altezza », cioè sulla terra la divinizzazione di ciò ch'è terreno fallisce soltanto a motivo dell'insufficienza della forza e della penetrazione religiosa. P. 50: « L'ascesi è per lui mezzo, mai fine ». P. 55: « Egli prese le mosse dal concetto cristiano, secondo cui a causa dei diversi bisogni e punti di vista degli uomini debbono esservi nella Chiesa diverse forme e maniere di vita, senza che da ciò nasca separazione, perchè i vari membri sono congiunti l'uno con l'altro dallo spirito dell'amore. Egli qui considera le diverse maniere di vita ascetica (delle varie congregazioni) non come qualcosa di meritorio a sè e per sè, ma come mezzo per guarire le diverse infermità degli uomini; quindi (anch'essi) dovevano esser diversi ». Intorno al moto francescano v. THODE, *F. v. A. und die Anfänge der Kunst in Italien*, 2ª ed., 1904, e P. SABATIER, *Vie de St. F.*, 4ª ed., 1894. Possiamo qui non tener conto del fatto che questo ultimo movimento nel suo misticismo religioso della natura e nel suo individualismo aveva un lato dissolvente per il medioevo; ad ogni modo il pensiero ascetico ed ecclesiastico non dovrebbe esser così ignorato come lo è dal Thode. Molto sobriamente, anzi a mio parere troppo sobriamente, espone il Hauck le ripercussioni di questi moti nella Chiesa tedesca.

logia [150]): purchè il reggimento spirituale del mondo sia a posto, e la fede e l'amore siano forti e regolari, tutto il resto va da sè. È vero che lo Stato carolingico e l'ecclesiasticismo territoriale del primo medioevo avevano fuso insieme le due cose; ma in questo processo soltanto Carlomagno ebbe idee socialmente riformatrici, e anch'egli le potè avere soltanto perchè la situazione reale delle cose spingeva il suo Stato e la Chiesa a inserirsi l'uno nell'altra per integrarsi reciprocamente, e a un tempo rendeva possibile quest'inserzione reciproca. Inoltre Stato e Chiesa si unirono prevalentemente soltanto per forza e per possibilità delle circostanze; e allorchè la teocrazia papale ebbe strappato la direzione di mano agli imperatori e ai re, essa non fece che raccogliere la loro eredità. Tutto ciò si compie senza intensa riflessione e senza profondo intervento nella vita. Se ormai la Chiesa e la vita mondana procedono di conserva, ciò non avviene perchè la Chiesa spieghi opera cosciente ai fini di una riforma sociale, ma unicamente perchè a questo risultato hanno condotto le circostanze. Il vero e ultimo motivo della possibilità di un'intima unione va quindi ricercato nelle condizioni giuridiche, economiche, sociali degli stessi popoli romano-germanici, le quali di per se stesse si assoggettarono all'etica della chiesa o le vennero incontro. Per quanto lo spirito militare e feudale del concetto di onore e il predominio della forza brutale e con essi la grande rozzezza e l'incertezza della vita, caratteristiche del medioevo, sembrino estranei ed ostili allo spirito cristiano, tuttavia in queste condizioni deve esservi stata qualche cosa, che favoriva l'affermarsi di questo spirito, e in ogni caso lo rendeva

---

150) V. Hauck, *Kirchengesch. Deutschl.*, II, 222, ma gli avviamenti in Carlomagno, II, 277 sg.

più facile che nel mondo antico o nel moderno. Se cerchiamo di chiarirci quale sia stata la natura speciale del medioevo in confronto con quelle altre due età, troveremo il motivo di quella affermazione e quindi della possibilità di una relativa unità cristiana di civiltà.

Storia sociale del medioevo. — Nell'impero romano della decadenza l'ostacolo era stato costituito dall'antica idea dello Stato, conservatasi ad onta di ogni scossa, dal dominio di un diritto che sottoponeva a forme determinate tutti i rapporti della vita e di una burocrazia che rendeva razionale l'amministrazione, e infine dall'economia monetaria, esaurita, sì, ma pur tuttavia sempre sensibile nella sua efficacia mondanizzante; ostacolo, questo, che continuò ad esistere anche dopo la distruzione dell'antica religione pagana. In piena antitesi con tutto questo, il medioevo in sostanza non ebbe uno Stato, nel senso antico e moderno della parola. Data la sua fondamentale economia naturale, mancò ad esso la burocrazia, o almeno i suoi funzionari venivano rimunerati con terreni, il che ebbe per conseguenza la trasformazione di essi in grandi proprietari di terre e l'accessione del potere alla proprietà terriera come diritto privato. In particolar modo l'ordinamento militare, data l'impossibilità di ricorrere alle antiche leve generali in guerre un po' lunghe e lontane, era legato a questo sistema di infeudazioni e di concessioni immunitarie, nel quale poi avevano importanza soltanto i grandi signori feudali e i contingenti militari da essi creati per la stessa via. Quindi la parte bellicosa e più tardi cavalleresca della popolazione si elevò sulla parte contadinesca e poi borghese, e si formarono nello Stato due popolazioni, alle quali s'aggiunsero come terzo elemento la Chiesa e il clero, in quanto essi non erano con i loro capi assorbiti nella

compagine feudale. Nello stesso senso operano le numerose dedizioni e sottomissioni dei liberi comuni, dovute a motivi economici, sociali e simili, sicchè l'antica comunione popolare di nobili e contadini si mutò nel sistema feudale, artificialmente delimitato, diviso in vari scompartimenti superimposti e intersecantisi, mezzo anarchico, al quale poi sovrastavano, come capi supremi e supremi signori feudali, i poteri regi e imperiali, nonchè quello della Chiesa. Questa pretende di trattare i principi come suoi vassalli e assorbe l'intiero sistema nella propria compagine gerarchicamente graduata. D'altro lato sottostanno a queste variopinte sovranità gli strati soggetti al diritto demaniale e curtense, che però sono molto distanti dall'antica schiavitù, anch'essi legati soltanto alla zolla e alle svariate e graduate prestazioni ad essa connesse, e con la libertà personale sempre più larga vedono anch'essi il rapporto di subordinazione mutarsi sempre più in rapporto di reciproci servizi e obblighi, di contratto e di fedeltà. In queste condizioni non v'è in sostanza un sentimento dello Stato, una comune e uniforme relazione col potere centrale, una sovranità che tutto domini, un diritto civile pubblico e uniforme, un collegamento astratto e di diritto formale. In quanto qualche cosa di simile esisteva, apparteneva alla Chiesa, non allo Stato. Non obbedienza, ma contratto, pietà, fedeltà, fede, tutti elementi sentimentali, sono quelli che accanto alla forza dominano le relazioni, e lo spirito feudale si infiltra anche nel rapporto di servaggio. Neppure l'esercito si fonda sul diritto astratto e sull'obbedienza astratta, sibbene sulla buona volontà e sulla fedeltà dei vassalli. Si aggiunga che i gruppi così formatisi si collegano poi in se stessi per classe e si organizzano in corporazioni, che vanno dalle consorterie dei cavalieri e dei nobili giù fino alle associazioni dei con-

tadini liberi, dei servi, degli operai e artigiani curtensi, più tardi degli industriali urbani; aggruppamenti tutti che posseggono un proprio diritto non regolato dallo Stato, anzi esercitano spesso una propria giurisdizione di classe conforme al diritto medesimo. In queste corporazioni vive inoltre uno spirito di solidarietà e d'intesa e di assistenza personale, che anche per la sua parte ad onta di ogni rigorismo tradizionalistico contrasta al formalismo giuridico e fa appello di preferenza agli elementi del sentimento. A questo spirito generale poi si conforma infine anche il diritto in senso stretto, il diritto civile e penale. Questo diritto, frazionato in numerose sovranità iusdicenti, creato dai sudditi a seconda del costume e del beneplacito, usando un simbolismo per vari rispetti completamente antitetico ad ogni spirito giuridico astratto, e soprattutto ignaro dello spirito romano di possesso e di proprietà e del diritto astratto commerciale e monetario, è anch'esso l'espressione genuina d'una società non ancora ridotta a forme giuridiche e livellata. Soltanto la Chiesa possiede un diritto scritto e una procedura formale, ma anche questa rientra nel particolare carattere divino della Chiesa e subisce intensamente l'influsso delle sue norme. Tutto ciò si collega col ritorno all'economia naturale, preparato già dalla tarda antichità, e compiuto poi dalla civiltà continentale del medioevo. È il ritorno a più semplici condizioni di vita, in cui prevalgono i rapporti personali e i residui di un antico collettivismo socialistico. Lo spirito dell'antica polis è infranto. Di esso sopravvivono soltanto, in possesso della classe sacerdotale, gli elementi stoici e neoplatonici, cioè quegli elementi appunto nei quali esso a suo tempo s'era scomposto. Ma questo carattere agrario importa l'esiguità e dispersione degli stanziamenti, la scom-

parsa della libertà di movimento, perchè ogni terra appartiene al suo signore e ogni signore alla sua terra, e ogni lavoratore e artigiano deve avere la sua zolla fissa; chi la perde, è fuori di ogni classe. Tutto questo a sua volta implica il concentrarsi di tutta la vita nelle relazioni personali, solidarietà e comunità del tenor di vita, ampio comunismo di reciproco aiuto e assistenza, per cui infine ciascun gruppo locale si raccoglie in una specie di azienda economica collettiva di reciproca protezione e di reciproco servizio. Mancano la mobilità della vita e dell'intelligenza, l'indipendenza dai doni immediati della natura, la fiducia in un razionalismo che regoli e crei i rapporti sociali. Tutto appare dono della natura, forma spontanea e ovvia della vita e quindi ordinamento di Dio, o dono benefico oppure punizione o giudizio. Il pellegrino, il viaggiatore, il vagabondo debbono fare affidamento sulla beneficenza e sull'ospedale, che in tal modo appaiono addirittura integramenti degli ordini normali dovuti a speciali attestazioni di carità. E anche molto tempo dopo che sono già comparse le città, attirando a sè le masse sfuggenti al servaggio agrario, tuttavia continuò a prevalere anche in esse, per quanto era possibile, lo spirito patriarcale della superordinazione e della subordinazione, della consociazione e del contratto, cioè quello spirito di accordo e di pietà, ch'è così diverso dal diritto antico e moderno. In reciso contrasto con la città antica, che scomponeva l'ordinamento agrario e tutto attirava a sè, la città artigianesca del medioevo fu ancora per molto tempo semiagraria, e le forme di vita che vi si crearono furono creazioni di carattere soltanto modificante. Dovremo ancora in seguito parlare dell'importanza particolare che la città acquistò per l'ideale etico-religioso. Ma soprattutto mancavano i tratti caratteristi-

ci spirituali ed etici del tipo sociale dell'economia monetaria. Non esisteva ancora economia monetaria degna di menzione; essa almeno nei paesi settentrionali rimase assai limitata fino nel cuore del periodo urbano; e al tempo della formazione dell'ideale sociale cattolico era soltanto un complemento periferico dell'economia naturale e domestica. Con essa mancava anche il tipo spirituale e morale ad essa corrispondente, il quale, anche quando l'economia monetaria non coincide ancora col capitalismo illimitatamente calcolatore, col guadagno per amor del guadagno, tuttavia introduce già nella vita spirituale le sue caratteristiche linee. Esso infatti nella sua logica coerenza rende tutti i valori astratti, scambiabili e misurabili, mobilita la proprietà e aggruppa i valori economici e le corrispondenti possibilità in maniera imprevista e superiore alle naturali interdipendenze della vita. Esso spersonalizza i valori, rende la proprietà astratta, individualistica, crea un diritto di commercio e di proprietà razionalistico, eleva l'uomo al disopra delle condizioni naturali di esistenza, lega la sua sorte alla previdenza, all'intelligenza, al calcolo, sostituisce alla provvidenza e assistenza solidale della reciproca colleganza e fedeltà i prodotti ognora pronti e servibili, accumulati in provvista, crea grandi differenze nel possesso, nei bisogni, conduce dal punto di vista del semplice consumo a quello della produzione creatrice di valori e condizioni artificiali. Esso mette in azione il diritto formale astratto, il pensiero astratto spersonalizzante, il razionalismo, il relativismo. In tal modo esso genera una differenziazione sociale irrequieta e mutevole, che non si fonda sulla stabilità del suolo, sibbene sui casuali accumulamenti del mezzo monetario che può scambiare tutto. Si sciolgono le dipendenze personali dalla natura e dai gruppi sociali,

l'individuo guadagna in libertà astratta e in particolarismo, ma cade d'altra parte sotto dipendenze ignote, che sente come potenze della superiore intelligenza umana e come sostanza di attraenti possibilità. Il singolo compensa la perdita dell'individualismo concreto, cioè della natura speciale infinitamente differenziata e assicurata dai legami di classe e di corporazione, con l'individualismo astratto, cioè col mettere in valore le forze individuali in sè, sulle quali soltanto costruisce razionalmente collegamenti, comunioni, ordinamenti, intraprese, e alle quali fa servire razionalmente le condizioni di fatto. Tutto questo si verificò per effetto dell'economia monetaria risollevatasi dopo le Crociate e collegantesi con lo svolgimento dell'attività industriale urbana, ma si verificò solo lentamente, a pezzo a pezzo. Questo spirito, questo tipo manca ancora del tutto all'età in cui si formarono le teorie sociali ideali della Chiesa. Questa società, con una popolazione rada e con una grande mortalità, abitando coi più primitivi mezzi di comunicazione e con la massima mancanza di sicurezza territori di fresco dissodati, vive in modesta e assennata economia domestica, in dipendenza immediata dalla natura, in colleganze, nella fondazione delle quali si dividono le parti la violenza brutale sentita affatto naturalisticamente e l'interna pietà e fedeltà del sentimento. La scienza e la letteratura son cosa soltanto di gruppi minimi; il pensiero popolare è dominato dalla fantasia e dal simbolismo; il bisogno di unità nel pensare e nel vivere è estremamente scarso ed è in complesso sodisfatto dal pensiero dell'unità della Chiesa e della cristianità nonchè dal quadro cristiano dell'universo con la sua creazione e la sua fine del mondo e col suo punto centrale nell'istituto ecclesiastico della grazia. E tutto questo è tenuto in coesione così sotto l'aspetto spirituale come sotto l'aspetto

temporale dall'abitudine che fa parer le cose ovvie e naturali, dalla pietà e dalla fede, dall'accordo e dalla fedeltà, da svariati residui di proprietà comune e dall'assistenza reciproca, che date le scarse comunicazioni e l'assenza di una massa di beni sospinta dall'economia monetaria è il naturale presupposto di esistenza dei singoli gruppi comunitari [151]).

Condizioni favorevoli per l'etica ecclesiastica. — Tutta questa costruzione sociale con le sue relazioni personali dappertutto evidenti; con la sua stratificazione di classi e corporazioni; con la sua accentuazione dei rapporti di potenza esistenti e dell'uso di essi a

---

[151]) Questa combinazione mi è sorta in mente grazie alle osservazioni da me fatte nella lettura d'uno scritto d'un Cristiano giapponese (UTSCHIMURA, *Wie ich Christ wurde*, Stoccarda, Gundert), il quale mostra come a un uomo cresciuto nei rapporti feudali e di economia naturale del Giappone la morale cristiana non presenti alcuna speciale difficoltà e sia anzi sentita come affine alla confuciana, mentre la motivazione con l'amor di Dio e l'idea di Cristo offrono un'intensificazione delle forze etiche. Il medesimo Giapponese perde quasi la bussola allorchè conosce il cristianesimo in America ed in Europa, dove tutte le condizioni di vita significano precisamente il contrario di esso, e lo trova attuato per eccezione soltanto in piccoli gruppi. LAFCADIO HEARN nel *Kokoro* fa fare ad un Giapponese convertito osservazioni consimili. Del resto l'armonizzare della morale cristiana con l'ordinamento classista del medioevo, come incontro di grandezze omogenee bensì, però incontratesi sul mero terreno del fatto e solo posteriormente ritenute connesse dalla teoria, è riconosciuto nientemento che da F. J. STAHL, *Der christliche Staat;* p. 5: « Finalmente è forse divina efficacia quella che nei popoli cristiani, e specialmente germanici, dà con preordinata armonia alla membratura fondamentale, che nessun popolo si dà da sè, tanto nel getto primordiale quanto nella maturità l'aspetto di una rappresentazione esteriore e di un rispecchiamento d'interne condizioni cristiane. Ma ciò, che è in parte più vicino alla religione cristiana, in parte da essa più lontano, in parte necessariamente prescritto dallo spirito di essa, in parte libero, ma da essa compenetrato, in parte sorto spontaneamente dalla natura, in parte opera di azione morale, tutto ciò, dico, preso insieme come unità inscindibile è quello che, indirizzando lo Stato, lo fa cristiano ». P. 11 sg.: « Il

reciproco servizio; con la libertà ch'esso dà all'individuo nella sua sfera fissa e con la sua assenza di astratto formalismo giuridico; con i suoi gruppi chiusi e coi suoi sentimenti di solidarietà infinitamente graduati; coi suoi bisogni materiali poco differenziati, in cui le grandi diversità di proprietà in sostanza non significano altro se non la diversa grandezza del gruppo cui occorre provvedere in un'unica economia e la potenza e il prestigio risiedono nel possesso di terra e di uomini; con la sua fiducia nell'accordo, nella fedeltà, nella pietà; con la sua personalizzazione perfino del rapporto di servaggio: tutto ciò costituisce un terreno relativamente favorevole per l'attuazione degli ideali

---

cristianesimo dischiude il senso dell'ordine divino, che ha istituito nella vita sociale la diversità delle vocazioni professionali e ha conferito a ciascuna la sua dignità, e ammonisce l'uomo ad esser fedele in quest'ambito delimitato; e dischiude non meno la coscienza dell'uno in tutte le uguali essenze dell'uomo quale immagine di Dio... Anzitutto nel medioevo il senso cristiano innestato su base germanica ha recato a coscienza e a vita in tutta la sua intensità sin allora ignota il pensiero della classe. Il medioevo per la prima volta ha mostrato che cosa sia una classe. Quella limitazione ad una particolare vocazione di vita e all'attività in un ambito particolare; quella compenetrazione della particolare importanza e vigore, e delle particolari esigenze morali di siffatta vocazione, sia essa quella del cavaliere e delle armi, sia l'industria o l'arte o altra professione qualsiasi; quell'amorevole esercizio di essa, che la fa considerare non semplice mezzo di guadagno o di potenza politica ma a un tempo anche fine a se stessa; quell'intima colleganza delle associazioni professionali; tutti questi tratti caratteristici del medioevo offrono un quadro di bellezza imperitura ». Il protestante Stahl tralascia qui la rappresentanza reciproca, la quale soltanto per altro rende possibile procedere di conserva verso il tutto; e colorisce troppo ogni cosa nel senso dell'idea luterana della vocazione. Così pure la cristianizzazione intensiva, che secondo l'UHLHORN, *Liebestätigkeit*, II, 5 sg., 7, sarebbe stata opera soltanto del medioevo e che egli spiega con la profondità del sentimento germanico, certamente oltre che da queste innegabili disposizioni di sentimento fu provocata anche dalle condizioni economico-sociali, e si capisce benissimo che il mutamento totale delle condizioni medesime abbia trasformato radicalmente, ad onta di tutte le disposizioni d'animo, anche il carattere cristiano dei popoli romano-germanici.

etici del cristianesimo nella forma da essi assunta sotto la direzione della Chiesa. Poichè, fino al sorgere della letteratura e dell'arte laica, anch'esse del resto ancora legate a lungo alla Chiesa, l'arte e la scienza appartenevano immediatamente alla Chiesa medema, non esisteva alcun valore culturale mondano, che potesse sentire e accampare contro la Chiesa e i suoi ideali un proprio diritto divino. Vi era soltanto la sovranità della Chiesa, non quella dello Stato, della produzione economica, della scienza, dell'arte. Il valore ultraterreno di vita contenuto nel Vangelo poteva bensì dar di cozzo nel senso mondano, nella brama del piacere, nella brutalità, nella violenza, non già in un ordinamento della civiltà terrena indipendente e autonomo, che possedesse in sè un proprio diritto e una propria forza. Con una vita civile così poco progredita, che inoltre era a ogni momento attraversata dagli indomiti impulsi della passione e della brutalità, si conciliava benissimo il pessimismo medioevale del peccato e della deperibilità, che costituiva il sostrato del dominio assoluto dei valori vitali religiosi e veniva rafforzato con tutti i mezzi della fantasia. Il mondo effettivamente non era molto più che « materiale del dovere ». E anche la concezione stessa dei doveri, l'interiorità di una morale che rinunciava al diritto astratto e si fondava invece sul sentimento, sulle personali relazioni d'amore e sull'influsso personale, insomma tutta l'ideale anarchia cristiana della morale di sentimento, nonchè l'idea cristiana dell'amore coi suoi reciproci servizi personali e la sua lotta contro Mammona, trovava terreno relativamente propizio. A siffatta morale erano favorevoli anzitutto i rapporti di proprietà e di possesso. La Chiesa medesima era un grande istituto comunistico di solidarietà e di provvidenza per tutti; lo stesso carattere aveva in se stesso ogni piccolo gruppo,

grazie all'amore e alla fedeltà scambievoli e al reciproco scambio di servizi; e la beneficenza ecclesiastica, anzitutto quella degli Ordini religiosi, serviva prevalentemente agli spostati, agli ammalati, agli anormali. Che ci fossero questi ultimi, era a sua volta cosa normale e desiderata, giacchè essi davano opportunità e materia alla beneficenza; anzichè pensarsi con una politica sociale razionale a impedire che ve ne fossero, o a toglierli di mezzo, essi costituivano piuttosto uno « stato » cristiano normale, ch'era necessario per la totalità. In ogni caso è possibile nella teoria e nell'ideale considerare le cose in tal guisa, e in questo modo si spiega come accanto alla vita ascetica anche la vita mondana fosse e potesse esser considerata soggiacente e capace di soggiacere alle norme cristiane, sebbene indubbiamente nella vita ascetica le condizioni fossero pur sempre più sicure e favorevoli. Ma si tratta soltanto di differenza di grado, che non ostacola l'unità della civiltà [152]).

Opposizioni all'etica ecclesiastica. — È vero bensì che da un altro lato quest'edificio sociale si connetteva con lo spirito feudale guerriero e col principio feudale dell'onore, e quindi contrad-

---

[152]) Mi debbo qui restringere ad indicare le sole opere da me consultate, del resto molto note: BÜCHER, *Entstehung der Volkswirtschaft*, 4ª ed., 1904; GIERKE, *Genossenschaftsrecht*, I; SCHMOLLER, *Grundriss der allgemeine Volkswirtschaftslehre;* WAITZ, *Deutsche Verfassungsgeschichte;* JELLINEK, *Recht des modernen Staates*, 2ª ed., 1905, p. 309-316; VON INAMA-STERNEGG, *Deutsche Wirtschaftsgeschichte;* LAMPRECHT, *Agrargeschichte* (nel medioevo) nel « Handwörterb. d. Staatswissenschaften », 2ª ed.; BRUNNER, *Quellen und Geschichte des deutschen Rechtes* nella « Encykl. der Rechtswissenschaft », 6ª ediizone del KOHLER; LAMPRECHT, *Deutsche Geschichte*, I-IV; RAMBAUD, *Civilisation française;* e specialmente SIMMEL, *Die Philosophie des Geldes*, 2ª ed., 1908, dove il problema marxistico della dipendenza della vita spirituale dalle condizioni economiche è trattato in forma

diceva in questo punto alla dottrina cristiana della rinuncia alla violenza e all'umiltà cristiana, e soprattutto all'idea cristiana dell'amore. E in questo punto esisteva realmente una profonda antitesi interna con la morale religiosa universale dell'umanità. Questa sotto tale aspetto si manifestava ancora una volta attuabile soltanto in piccoli gruppi, e il chiostro conservava la prerogativa di creare esso soltanto le condizioni in cui la morale cristiana potesse attuarsi senza compromessi. Gli attacchi contro la mondanizzazione della Chiesa, i tentativi di assoggettare i preti delle collegiate alle stesse regole dei canonici, e i sempre rinnovati sussulti dell'ascesi erano rivolti appunto contro l'inserzione dei dignitari ecclesiastici nel sistema feudale. Senonchè, da un lato questo sostrato di rozzezza e di violenza, nonchè il concetto mondano dell'onore, costituivano il contrasto dal quale la morale cristiana continuamente si staccava e riceveva l'impulso a farsi valere energicamente, e che le impediva di diventare sentimentalismo o ipocrisia; da un altro lato la Chiesa prese a moralizzare nel suo senso questo spirito feudale, trasformando la cavalleria in una dignità semiecclesiastica, consacrandone la forza guerriera a fini

---

molto geniale ed istruttiva, senza alcuna premessa materialistica. Ciò che dice il KAUTSKY, *Geschichte des Sozialismus*, I, 1, p. 35-39, è estremamente povero ed esagerato; è giusto soltanto il suo accenno alla connessione dell'etica ecclesiastica con l'economia naturale. Secondo il K., l'istituto ecclesiastico della carità, diventato istituto politico, avrebbe pur sempre attuato il suo principio sotto forma di un certo comunismo d'economia naturale e mediante la distribuzione di quel superfluo, che l'economia naturale non può consumare altrimenti, fintantochè essa produce non per il mercato e per i clienti, ma per il proprio consumo. Per ciò che riguarda l'economia monetaria del medioevo è da aggiungere che economia monetaria non significa senz'altro capitalismo; per le ammende, le spedizioni militari, l'amministrazione, il denaro era indispensabile e si trovava; come mezzo di computo era adoperato fittiziamente. Dall'esistenza inoppugnabile di siffatti elementi monetari non conseguono però ancora i su descritti effetti dell'impiego capitalistico del denaro.

ideali come la protezione delle vedove, degli orfani, degli oppressi, facendo che il concetto dell'onore diventasse dovere verso Dio e gli uomini, fedeltà di vassalli verso Cristo e i santi, avviando il culto per la donna verso il culto della madre di Dio, e così inquadrò la guerra e la violenza nel sistema, almeno dirigendole verso fini cristiani. In modo speciale è questa appunto l'importanza delle Crociate organizzate dalla Chiesa, che rivolsero verso compiti cristiani l'elemento militare e con esso tutte le difficoltà e tutti i contrasti sociali del mondo feudale, al quale fine esse servivano tanto verso l'esterno, quanto verso l'interno. La morale dell'amore non potè far a meno di integrarsi con la morale della guerra, ma cercò almeno di metterla quant'era possibile al servizio dell'amore e della fede. È vero che ciò nonostante sorse una cultura laica vigorosamente mondana, cavalleresca e cortigiana, ma essa fu poi soppiantata o almeno grandemente limitata dal sorgere della cultura borghese delle città, la quale a sua volta, con l'aiuto degli Ordini mendicanti orientati verso il popolo, venne anch'essa avviata, come già la cavalleria ma con assai più profondo successo e con molto maggiore efficacia storica, verso forme e finalità religiose, sicchè l'accennata cultura cavalleresca non significò durevole interruzione dell'ecclesiastica [153]).

---

[153]) Intorno alla cristianizzazione della cavalleria, che sorge nell'età sveva e riceve il suo carattere fondamentale dalla nobiltà di servizio immediatamente soggetta alla corona, dai *ministeriales*, ch'erano le principali forze militari, e dalla fusione di questa nobiltà di servizio con l'antica nobiltà fondiaria, v. RAMBAUD, *Civ. franç.*, I, 179 sg.; intorno alla cultura laica cavalleresca e al suo carattere mondano v. LAMPRECHT, *Deutsche Gesch.*, III; sulla completa mondanità della cultura provenzale cavalleresca, e sulla trasformazione subita dalla sua poesia nel passare alla classe borghese, nella quale la canzone dei trovatori nuovamente si spiritualizza con accentuazione etica e religiosa o addirittura vien messa al servizio dell'allegoria religiosa ed è permeata

Importanza della città agli inizi dello svolgimento comunale. — Cade qui acconcio accennare all'importanza etico-spirituale della città medioevale. La signoria fondiaria, sorta dall'incontro dell'antica libertà popolare, dell'ordinamento militare, dei bisogni politici della regalità, con le sue profonde differenze sociali, col suo diritto di faida, con la sua violenza, non corrispose mai completamente alle esigenze cristiane, per quanto potesse alle medesime esser favorevole l'ordinamento ch'essa dava alla vita. Soltanto quando la città, sorta dalla scomposizione e dal sopravanzo della signoria fondiaria, ebbe unificato la sua variopinta popolazione proveniente da tutte le condizioni possibili, fu pronto il terreno, sul quale i grandi vantaggi della società medioevale poterono purificarsi dalle grossolanità e violenze del feudalismo. La condizione di vita della città, in quanto associazione essenzialmente di lavoro produttivo, è la pace, la libertà, l'interessamento personale di tutti i cittadini alla vita pubblica, il lavoro indisturbato, la proprietà fondata sul lavoro e sull'opera personale. Sotto tutti questi aspetti la città rispondeva largamente alle esigenze dell'etica cristiana. In quanto pacifica e non militare comunità di lavoro, che abbisogna dell'elemento mili-

---

di misticismo francescano (sotto quest'aspetto va intesa anche la Beatrice di DANTE) v. VOSSLER, *Dante*, I, 486-501 e *Die philosophischen Grudlagen zum süssen neuen Stil*, 1904; questo è allo stesso tempo un segno caratteristico della differenza tra feudalismo e Comune. Ad ogni modo la cultura cavalleresca è il punto del cristianesimo medioevale in cui si manifesta chiaramente di fatto, contro i princìpi, il compromesso con una potenza spirituale ed etica estranea. Tali compromessi naturalmente non sono mai mancati, e nessuna etica religiosa potrà mai farne a meno; ma è importante osservare che essi non consistono, come pensa il VON EICKEN, nel riconoscimento dello Stato, della famiglia, dell'economia come tali, sibbene nel riconoscimento della morale feudale e militaresca dell'onore, e nella spiritualizzazione delle forme della vita cortigiana.

tare solo per difesa, ed essendo ancor immune dai tratti distintivi del capitalismo e della grande città, essa è il modello della società cristiana, come la troviamo in S. Tommaso e la dovremo illustrare in seguito. Sotto l'aspetto della storia politica ed economica la civiltà cittadina, iniziatasi nel sec. XII, appare anche preparazione e fondazione del mondo moderno; ma per la storia dell'etica e della vita religiosa essa, con le sue cattedrali e con la sua intensa vita religiosa, con le sue gilde e corporazioni consacrate dalla religione, con le sue provvidenze di politica sociale a favore del bene spirituale e terreno, con le sue scuole parrocchiali cristiane e i suoi istituti di beneficenza, con la sua pace e il suo spirito collettivo, costituisce anzitutto il punto culminante dello svolgimento dello spirito medioevale. Dapprima si conservano i lineamenti fondamentali del carattere sociale agrario a base d'economia naturale, con tutto quel che questa condizione aveva di favorevole all'etica ecclesiastica, mentre mancavano gli impedimenti frapposti dalle grandi differenze di proprietà e dalla feudalità militare. A differenza dall'antica polis, che raccoglie in una sede unica la nobiltà fondiaria, pratica politica militare e commerciale, e sulla base del lavoro schiavistico fa di tutti i cittadini altrettanti piccoli o grandi *rentiers* e pensionati dallo Stato, la città medioevale, continentale e artigianesca, è una comunità di lavoro, di pace, di pari e modesta proprietà, di intensa solidarietà, tutti elementi questi che assicurano all'etica cristiana terreno favorevole, in ogni caso assai più favorevole che quello della polis antica. Ma al tempo stesso la città genera per la prima volta intensità e mobilità di vita spirituale, senza le quali non è possibile un intenso dispiegarsi del mondo delle idee cristiane, e per via delle quali il cristianesimo ha avuto

sin da principio carattere urbano. Ma la città artigianesca del medio evo è ancor così strettamente collegata con le condizioni della più semplice vita agraria, e come città del libero lavoro e della corporazione è così distante dallo spirito della polis antica, che in essa potè dapprima compiersi la più intensa congiunzione dell'idea cristiana con la vita mondana. È vero però che nello svolgimento ulteriore questa congiunzione andò nuovamente perduta, specialmente nei Comuni italiani [154]).

Tutto considerato è adunque una mera coincidenza di fatto quella che nelle condizioni sociali, economiche, politiche del medioevo rese possibile una immediata e relativamente profonda cristianizzazione della civiltà. Ma naturalmente non poteva mancare che su questa coincidenza di fatto si volgesse la riflessione, conciliando anche teoricamente tra loro gli elementi così riuniti e astraendo da essi regole ideali di dovere. Soltanto così si ha un'interna motivazione e unità del tutto, e questo mondo di pensieri è il durevole sostrato delle teorie sociali cattoliche. Esso richiede quindi una speciale trattazione: con questa giungiamo al tomismo. Finora le dottrine di esso sono state tenute essenzialmente in considerazione a proposito delle singole questioni relative ai dogmi e all'ascesi del medioevo: ora si tratta del quadro generale, fondato su principi, del-

---

[154]) Su quest'importanza della città ha richiamato la mia attenzione MAX WEBER. Per il resto cfr. LAMPRECHT, *Deutsche Geschichte*, III; BÜCHER, *Entstehung der Volkswirtschaft*; SCHMOLLER, *Grundriss*, 254-276, e anzitutto il grande articolo di MAX WEBER, *Agrargeschichte* (antichità), nel « Handbuch der Staatswissenschaften », 3ª ed., dove si trova una luminosissima esposizione della differenza che corre tra la città antica e la medioevale. ARNOLD, *Recht und Wirtschaft in geschichtlicher Ansicht*, 1863, dice, a p. 83: « Le città da principio non furono altro che artificiali opifici della Chiesa ». Ma neanche qui mancarono gravi lotte di classe, v. KAUTSKY, *Sozialismus*, p. 40-103.

la civiltà unitaria quale si ha nella teoria del gran santo, che grazie a questo quadro è diventato il teologo classico del cattolicismo.

7. La motivazione teoretica della civiltà unitaria ecclesiastica nell'etica tomistica.

Carattere conciliativo dell'etica. — La motivazione e la costruzione teoretica della civiltà unitaria ecclesiastica son l'opera dell'etica teologica. Esse coincidono con la teologia e con la filosofia ecclesiastica del primo medioevo, poderosamente svolte ed essenzialmente romaniche, e allo stesso modo che queste scienze in generale s'erano proposte un compito di conciliazione, d'unificazione, di ordinamento sistematico, anche l'etica dal canto suo cercò anzitutto di accordare tra loro morale naturale e soprannaturale della grazia. In questo processo anche ora, come nell'antichità, la politica, l'economia, la teoria sociale rimangono sotto il dominio dell'etica, e quest'ultima proclama esserle ancora teoreticamente e praticamente ignoto lo svolgersi autonomo di tutte queste zone della vita e di tutte queste scienze da propria necessità interna e da propri fondamenti psicologici. Non ci troviamo tuttavia dinanzi ad imperfezione teoretica, ma piuttosto al fatto dello svolgimento pratico scarsissimo di tutte queste attività in confronto con quello ch'esse hanno nel mondo moderno; il che si rispecchia nel fatto che l'etica le giudica secondo norme meramente ideali. Una società ed un'economia praticamente più progredite non si sarebbero lasciate dominare così senz'altro dall'etica.

Sicchè tutto l'interesse sta nell'aspetto di attività conciliativa che assume l'etica; e si capisce che la concilia-

zione si sia compiuta con l'aiuto della equiparazione, già operata dalla Chiesa antica, della legge naturale stoica con la legge rivelata mosaico-cristiana, nonchè della distinzione, già parimenti formulata dalla Chiesa antica sull'esempio dello stoicismo, tra diritto di natura assoluto e diritto di natura relativo. Della doppia conseguenza di tale equiparazione, per cui da un lato lo Stato vien considerato cosa divina, dall'altro lato è prodotto del peccato, nel primo medioevo, in attinenza con l'ecclesiasticismo territoriale germanico e con l'idea carolingica cristiana dello Stato, era stata messa in rilievo prevalente la prima. La regalità germanica, diventata cristiana, non s'era sentita figlia del peccato, se anche si restava sempre fedeli, per lo stato primordiale, all'ideale del diritto di natura assoluto, dell'uguaglianza e del comunismo. Nel corso delle lotte gregoriane s'era poi fatto valere l'altro lato del diritto cristiano di natura, la concezione cioè dello Stato come effetto del peccato e mezzo di lotta contro il peccato, che appunto per ciò doveva porsi sotto la direzione della Chiesa e venir da lei mondato del peccato, consacrato e governato, se voleva togliersi la macchia della sua origine peccaminosa. Poichè frattanto era caduta la concezione assolutistica romana del potere statale, e dominava l'idea germanica vincolante l'elezione del re ai suoi doveri di giustizia, era stato possibile trarre da quest'ultima idea la conseguenza della deposizione dei re ingiusti, dell'insediamento e direzione papale dei re [155]).

---

[155]) Cfr. R. W. e A. J. Carlyle, *Hist. of medieval theory*. I, parte IV, « la teoria politica del sec. IX ». Il Reuter nella sua *Gesch. der Aufklärung im Mittelalter* mette sempre in rilievo con fiuto finissimo gli elementi di pensiero inspirati al diritto di natura, ma purtroppo li studia sotto il falso aspetto dell' « illuminismo ». In verità qui si può parlare d'illuminismo,

Ma se l'unitarietà di una *respublica christiana* diretta dalla Chiesa era in tal modo ormai costituita, doveva sorgere ora il compito non soltanto di ottenere l'inquadramento giuridico-diplomatico dello Stato e della società nella Chiesa, ma ben anche di motivare tale inquadramento concettualmente e dialetticamente, e di creare così un'etica cristiana. Quest'esigenza, insieme con lo svolgimento della dogmatica e della metafisica, che dall'aristotelismo arabico-giudaico vennero indirizzate a nuovi problemi, dovettero combattere l'eresia e mettere a disposizione della civiltà unitaria della Chiesa anche una scienza ecclesiastica, condusse al rinnovamento e alla rielaborazione della filosofia sociale e dell'etica paleocristiane e stoiche. Allo stesso modo che già la Chiesa antica mercè il platonismo e lo stoicismo aveva ricondotto a leggi universali e internamente necessarie dello spirito il miracolo puramente positivo della Chiesa, e così aveva ampliato il cristianesimo intensivamente facendone una grandezza di valore universale e lo aveva allargato estensivamente anche alle zone della vita sociale remote dal Vangelo; anche ora si offrirono di bel nuovo e vennero ravvivati questi mezzi di universalizzazione del cristianesimo. La Chie-

---

cioè della negazione dell'elemento storico e del miracolo, soltanto per le sette radicali averroistiche. Il Reuter presenta ABELARDO sotto luce affatto falsa. Egli, al pari di molti teologi, non comprende che il cristianesimo non si sarebbe potuto sostenere spiritualmente senza ricorrere a necessità universali, e che sarebbe rimasto affatto inerme di fronte alla vita sociale, se non avesse fatto sua specialmente la filosofia sociale stoica. Col solo Nuovo Testamento insomma non si può costruire alcuna teoria sociale. E gli elementi che coincidono nello stoicismo e nel cristianesimo non sono fra loro estranei, ma elettivamente affini, come quelli che sorsero da una situazione comune. Non è un prestito da un pensiero « antico » completamente estraneo, come ritengono anche molti non teologi generalizzando in modo inaccettabile l'« antichità ». Del resto il libro del Reuter è molto istruttivo come dimostrazione della gran massa di elementi antichi conservatisi nel medioevo.

sa è il principio dell'universalismo e si appiglia a tutto quello che può renderle possibile di presentare il cristianesimo come verità universale applicabile a tutti i rapporti. Il risultato fondamentale della Chiesa antica, la fusione cioè dell'elemento positivo storico cristiano con le necessità e leggi spirituali universali del platonismo e dello stoicismo, erompe ora in nuovi impulsi; e anche la tendenza iniziale, da quel risultato avviata, all'inquadramento della vita collettiva nell'idea religiosa, consegue ormai un successo, cui non era mai potuta pervenire la Chiesa antica col suo semplice rassegnarsi al diritto di natura e alle formazioni di esso. La Chiesa miete così in prima linea il risultato del mutamento delle condizioni generali, ma a un tempo combinando S. Agostino, S. Gregorio Magno, Dionisio Areopagita, Aristotele e i filosofi arabi e giudaici svolge pensieri affatto nuovi, che superano di molto l'antica equiparazione.

Prima conciliazione mediante l'equiparazione della legge di natura col decalogo. — Si tratta ora per l'appunto di chiarire il contenuto oggettivo dell'etica tomistica [156]). I principi di essa, al pari di quelli della

---

[156]) Intorno alla parte dominante del diritto di natura in Abelardo e nel *Decretum Gratiani* v. Luthardt, *Gesch. d. chr. Ethik*, I, 270 e 249. Il L. qui aggiunge che « ciò fu conseguenza della soppressione, operata dalla Chiesa antica, della supremazia della fede sull'etica e del parallelismo da essa stabilito tra fede e opere »: ma qui il luterano dimentica che Lutero e l'antico protestantesimo hanno ampiamente sfruttato gli stessi concetti, per gli stessi motivi per cui li sfruttarono la Chiesa e il medioevo. Su S. Tommaso cfr. la cosidetta *Summa contra gentes* e la grande tripartita *Summa theologica*, che nella *pars secunda* contiene l'etica; inoltre l'esposizione, ricca di ampi estratti, del Werner, *Der h. Thomas v. Aquino*, II, 1859. Purtroppo non ho potuto vedere *Die Moral des h. Thomas* del Reuter. Per l'intelligenza del tomismo è indispen-

conoscenza, risiedono nella metafisica, cosa che s'intende da sè in una maniera di pensare puramente religiosa, e che era stata parimenti riconosciuta dallo stoicismo e dal platonismo. Anche la dottrina aristotelica, ormai accettata anch'essa, nonostante il suo empirismo prende parte a queste determinazioni della

---

sabile il noto libro del RENAN, *Averroès et l'Averroisme*, 1852. Per il resto cfr. le più volte citate storie del dogma e dell'etica cristiana, nonchè FROSCHHAMMER, *Th. v. A.*; JOURDAIN, *La philosophie de St. Thomas*; JANET, *Histoire de la philosophie morale*. Della *Summa* debbono prendersi in considerazione particolarmente i trattati *de fine hominis, de virtutibus, de legibus, de iustitia et iure*; e inoltre i dati, disseminati in tutta l'opera, sullo stato primordiale, sul peccato, sull'opposizione tra stato di peccato e stato di grazia. Inoltre debbono già sin d'ora menzionarsi, tra i lavori dedicati alla filosofia sociale di S. Tommaso, i seguenti: J. BAUMANN, *Die Staatslehre des h. Th.*, 1873, raccolta di traduzioni ed estratti dalle rispettive opere di S. T., fatta senza tener conto del nesso decisivo con le dottrine teologiche fondamentali e quindi molto incompleta; essa inoltre dà rilievo sproporzionato al commentario alla *Politica* di ARISTOTELE, il quale commentario a detta di S. Tommaso rispecchia non le vedute di lui, ma quelle soltanto di Aristotele, che S. Tommaso, diversamente da quanto usava nei commenti medioevali, distingue dalla sua propria opinione; e infine misconosce anche che la seconda parte di questo commentario non è di S. Tommaso, sicchè deve cancellarsi tutta la parte compresa tra le pp. 107-166 (v. THÖMES, 25-36). Inoltre: FEUGUERAY, *Essai sur les doctrines politiques de St. Th.*, 1857, che è molto istruttivo e comprensibile, ma dà anch'esso eccessivo valore al commentario di Aristotele, non riconosce in tutto il loro valore le dottrine teologiche, specialmente la dottrina dello stato primordiale, ed è pervaso dall'idea erronea che vi sia stata una politica cristiana di *égalité et fraternité* corrispondente ai grandi princìpi dell'89, della qual politica occorrerebbe trovar le tracce in S. Tommaso e negli altri Padri della Chiesa; dà troppo scarso valore al positivismo e al patriarcalismo del cristianesimo nelle cose sociali in quanto essi si collegano col concetto di Dio e con la dottrina del peccato originale. Finalmente, N. THÖMES, *Commentatio literaria et critica de S. Thomae operibus ad ecclesiasticum, politicum, sociale statum reipublicae Christianae pertinentibus, deque eius doctrinae fundamentis atque praeceptis*. Dissert. Berlino, 1874: qui sono indicati brevemente ma in maniera sodisfacente il collegamento complessivo dei pensieri, lo stato della critica delle fonti, i passi più importanti. In questo campo resta ancor molto da fare all'indagine monografica speciale.

speculazione idealistico-religiosa, e all'etica metafisica della ragione aggiunge in modo particolare la relazione per cui in tutte le leggi razionali si tratta della graduale realizzazione del fine razionale signoreggiante le singole sfere della realtà. Dimodochè secondo l'attestazione di tutte le istanze il principio dell'etica risiede anzitutto nell'eterna divina legge universale e naturale della ragione, che governa tutto l'universo e nei diversi domìni della realtà attua il loro particolare fine razionale nella maniera a ciascun d'essi conveniente, e in ogni dominio inferiore prepara il prossimo dominio superiore: nel dominio della vita umana essa diventa legge razionale della libertà, che deve regolare secondo il fine razionale i sensi, gli affetti, le passioni. È qui recisamente formulato quel dualismo etico, che lo stoicismo nei suoi posteriori sistemi aveva già tratto dall'opposizione tra la legge di natura e gli affetti; ma esso in pari tempo è conciliato alla maniera d'Aristotele, in quanto lo svolgersi della ragione dagli istinti e affetti naturali, o il senno che regola la materia dell'anima e la riferisce con misura e ordine al fine razionale, elabora il dato naturale della vita dell'anima e ne fa materia della moralità. Considerato dal punto di vista dell'uomo, quest'impulso verso il fine razionale si presenta come virtù; considerato dal punto di vista di Dio, appare legge impartita alla natura, legge che come libertà è anche effetto della legge di Dio nell'uomo: in tal guisa s'uniscono e si fondono la teoria aristotelica della virtù e del fine con la teoria stoica della legge di natura e di ragione. Con ciò si prelude anche al pensiero cristiano della grazia, che si attua nella forma della libertà: quel che opera nella libertà e sempre, infatti, la divina legge della ragione e quindi Dio.

Svolgimento del concetto di legge naturale. — Nello stato primordiale questa legge di natura operò con piena chiarezza, e anche se, supposto ch'essa avesse durato, si sarebbe fatta valere la naturale disuguaglianza degli uomini traendo seco ogni specie di supremazie e di subordinazioni, tuttavia non vi sarebbe stata dominazione violenta, ma solo spontaneità volontaria, nè proprietà privata particolare, ma la proprietà comune dell'amore; anche la sessualità umana sarebbe stata senza *libido*, puramente al servizio del fine razionale del completamento dell'umanità fino al numero stabilito da Dio. Il parto sarebbe stato senza dolore, la potestà maritale non avrebbe dominato la famiglia, il lavoro sarebbe stato senza durezza nè preoccupazione e la terra senza sofferenza nè morte [157]). Ma essendo l'uomo decaduto da questo stato primordiale

---

[157]) Vedi *Summa* 1 a 2ae qu. 90. *Principium exterius* (accanto all'interno della virtù) *movens nos ad bonum est Deus qui et nos instruit per Legem* (*et iuvat per gratiam*). Ciò conduce poi ai quesiti fondamentali: *utrum lex sit aliquid rationis* e *de fine legis*. Sotto il primo titolo viene svolta tutta la teoria metafisico-razionale della legge: qu. a. I *Legem autem a Deo exire praesupponit* (*ut patet*) *legem ipsam in Deo esse*. La legge universale del mondo mira al fine universale, qu. 90 a. 2: *oportet, quod lex maxime respiciat ordinem, qui est in beatitudine*. Questa legge universale del mondo compenetra ogni creatura e culmina nell'uomo come legge cosciente di libertà, qu. 91 a. 3: *Etiam animalia irrationalia participant rationem aeternam suo modo, sicut et rationalis creatura; sed quia rationalis creatura participat eam intellectualiter et rationaliter, ideo participatio legis aeternae in creatura rationali proprie lex vocatur... in creatura autem irrationali non participatur rationaliter unde non potest dici lex nisi per similitudinem... Inter cetera rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subjacet, in quantum et ipsa fit providentiae particeps sibi ipsi et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura* l e x n a t u r a l i s *dicitur. Unde patet quod lex naturalis nihil aliud est, quam participatio legis aeternae in rationali creatura.* Da questa partecipazione alla divina legge di ragione deriva la legge giuridica uma-

per effetto del peccato, gli rimase tuttavia un importante residuo di questa ragione pratica, vale a dire la conoscenza della legge di natura nei suoi princìpi fondamentali. Ma da un lato questa conoscenza si oscurò sempre più, diventando per ciò sempre più difficile l'applicare la legge di natura, lo svolgerne le conseguenze, il costruirla in legge umana positiva che tenesse conto dei tempi e delle circostanze e quindi variabile, sicchè divenne tanto più desiderabile una nuova rivelazione divina della legge di natura, quanto più gli uomini sentivano questo difetto e da siffatta sensazione eranò preparati alla nuova rivelazione; d'altra parte nelle condizioni dello stato peccaminoso la legge di natura assunse la nuova forma di *poena et remedium peccati*, in quanto l'istituzione del violento dominio giuridico, della proprietà privata, della schiavitù, l'accoppiamento della vita sessuale con i patimenti degli appetiti e il severo diritto famigliare patriarcale si presentano per

---

na, allo stesso modo che il pensiero umano deriva dal concetto logico fondamentale irraggiante da Dio, qu. 91 a. 3: *ita etiam ex praeceptis legis naturalis quasi ex quibusdam principiis communibus et indemonstrabilibus est quod ratio humana procedat ad aliqua magis particulariter disponenda. Et istae particulares dispositiones adiuventae secundum rationem humanam dicuntur leges humanae.* Vedi poi specialmente la grande esposizione contenuta in qu. 93-97, in cui tutto il diritto di natura viene derivato dalla *lex aeterna* e determinato nel suo contenuto. Per questa teoria S. Tommaso dà come autorità, accanto a Cicerone e ad Aristotele, gli antichi scrittori ecclesiastici che già conosciamo, naturalmente in modo speciale Isidoro e S. Agostino, e dalla definiizone ciceroniana che quest'ultimo dà dello Stato come *aliquis rationalis coetus* prende le mosse anch'egli. Del resto la presupposizione è che la Bibbia contenga ampiamente ed espressamente la medesima idea. A questo proposito ricompaiono continuamente i celebri passi paolini Rom. 2, 15; hanno però parte decisiva anche i passi dell'Antico Testamento relativi alla legge eterna di Dio e i suoi esempi politici. Il razionalismo del diritto naturale appare assolutamente come dottrina divina, il che naturalmente ha per effetto la tendenza a conformare istintivamente il diritto di natura e Aristotele alle condizioni politiche e sociali dell'Antico Testamento.

un verso quali pene umilianti, destinate a tener vivo il ricordo del peccato, ma per altro verso custodiscono il *bonum naturae*, il fine razionale della comune felicità, negli ordinamenti che ormai sono i soli possibili e desiderabili, e che disciplinano il peccato [158]). Ad

[158]) In quanto la teoria dello stato primordiale assume nuovo aspetto sotto l'influsso della dottrina agostiniana sulla grazia, e l'antica teoria dell'umanità perfetta o dell'età dell'oro s'amplia adesso nel dogma cristiano in dottrina d'una doppia perfezione, quella della ragione e del *bonum naturae* nei suoi connaturali limiti (*imago Dei*) e poi quella della comunicazione della grazia impartita sopranaturalmente ed eccedente la natura, vale a dire dell'unione sostanziale con Dio (*similitudo Dei* oppure *donum superadditum*), la vera essenza del peccato originale non consiste più nella perdita del « diritto assoluto di natura », sibbene nella perdita della mistica perfezione di grazia per effetto della colpa. Questa perdita, che motiva e contiene il peccato ereditario, ha poi solo indirettamente avuto per effetto anche la distruzione della *naturalis perfectio* o del *bonum naturae*, e con essa ha creato le nuove condizioni dello stato di peccato per effetto dei residuali *principia practica legis naturae*. Questi si instaurano in condizioni di vita rese più difficili, tra un intorbidamento, causato dal peccato ereditario, anche della ragione e del senno naturale, in un'antitesi tra ragione e passioni esistente anche nel campo del diritto naturale; condizione, questa, inseparabile ormai dalla natura umana modificata dalla coscienza colpevole del peccato ereditario e non più regolata e garantita sopranaturalmente dal *donum superadditum*, ma abbandonata alla labilità della sorte e delle passioni. WERNER, II, 535 sg. Perciò ora risalta molto più fortemente la perdita del miracolo della grazia e la conseguenza che indirettamente ne deriva per l'intorbidamento della ragione, mentre nella Chiesa antica aveva primeggiato l'opposizione diretta tra il diritto di natura assoluto, identico con l'etica cristiana, da un lato, e dall'altro la perturbazione peccaminosa della legge e l'impotenza dell'adempimento. Sicchè in S. TOMMASO la teoria del diritto di natura relativo, come *remedium et poena peccati*, non ha la stessa elaborazione di principio che nella Chiesa antica. Anche il ricorso alla costruzione evoluzionistica di ARISTOTELE, che a differenza dallo stoicismo non conosce alcuna assoluta perfezione iniziale, ma fa prevalere gradualmente la ragione contro la torbidità del senso e delle passioni e in questo processo le fa generare Stato, famiglia, società, contribuisce innegabilmente a far apparire la *lex naturalis humana* come un naturale prodotto dello svolgimento, non come semplice modificazione del perfetto diritto di natura assoluto. Tuttavia le antiche fondamentali vedute stoico-cristiane ricompaiono come ovvie e naturali premesse dappertutto: cosa che si capisce da sè, data la conservazione del pen-

ogni modo in questi ordinamenti v'è sempre un ragguardevolissimo contenuto di legge naturale, sul quale si fonda la loro forza imperativa, in base al quale gli ordinamenti medesimi si possono sempre di bel nuovo regolare e ricondurre alla loro misura di necessità.

---

siero della *libertas* e della *communis possessio* nello stato primordiale e data l'idea di uno stato primitivo perfetto anche dal lato della ragione e dell'ordinamento sociale razionale. Il problema è investigato in linea di principio sotto il titolo: *Utrum lex naturae mutari possit?* I a IIae qu. 94 a. 5: *Isidorus dicit in lib. 5 Etymologiarum, quod communis omnium possessio et una libertas est de iure naturali. Sed haec videmus esse mutata per leges humanas. Ergo videtur, quod lex naturalis sit mutabilis. Sed contra est, quod dicitur in Decretis dest. 5 « naturale ius ab exordio rationalis creaturae coepit, nec variatur tempore sed immutabile permanet ». Respondeo: dicendum quod lex naturalis potest intelligi mutari dupliciter. Uno modo per hoc, quod aliquid ei addatur.* Così si spiegano le aggiunte che si trovano tanto nella legge morale dell'Antico Testamento quanto nella legislazione umana. *Alio modo potest intelligi mutatio legis naturalis per modum subtractionis, ut scilicet aliquid desinat esse de lege naturali, quod prius fuit secundum legem naturalem. Et sic quantum ad prima principia legis naturae, lex naturae est omnino immutabilis, quantum autem ad secunda praecepta, quae diximus esse quasi quasdam conclusiones propinquas primis principiis, sic lex naturalis non mutatur, quin ut in plurimis sit rectum, quod lex naturalis habet. potest tamen mutari in aliquo particulari et in paucioribus propter aliquas speciales causas impedientes observantiam talium praeceptorum.* Tra questi impedimenti si annovera in prima linea lo stato peccaminoso dell'egoismo e della sete di dominio sfrenati, che ha reso necessarie nuove forme della legge e una nuova rivelazione della legge naturale. Con le nuove condizioni di peccaminosità si spiega anche l'introduzione della pena di morte, una volta che essa è già stata decretata da Dio per tutte le creature. Ma anzitutto *dicendum, quod aliquid dicitur esse de iure naturali dupliciter. Uno modo, quia ad hoc natura inclinat, sicut non esse iniuriam alteri faciendam. Alio modo quia natura non inducit ad contrarium, sicut possemus dicere, quod hominem esse nudum est de iure naturali* (nudità paradisiaca) *quia natura non dedit ei vestitum, sed ars adinvenit* (dopo il peccato originale). *Et hoc modo communis omnium possessio et una libertas dicitur esse de iure naturali, quia scilicet distinctio possessionum et servitus non sunt inductae a natura sed per hominum rationem ad utilitatem humanae vitae, et sic etiam in hoc lex naturae non est mutata nisi per additionem.* La *utilitas* è quella con-

Cospicuo contenuto razionale degli ordinamenti dello stato peccaminoso. — Tanto più ciò si avvera dacchè la nuova rivelazione della legge di natura contenuta nel decalogo ne ha ravvivato la comprensione e ne ha nuovamente chiarito alla ragione i primi princìpi. In tal modo ad onta della dottrina del peccato ereditario nasce l'impressione di una vigorosa razionalità, o per lo meno riducibilità a ragione, di tutti gli ordina-

---

veniente allo stato di peccato; la predetta doppia maniera di considerare la legge di natura e questa doppia maniera di considerare il diritto di natura corrispondono alla differenza tra diritto di natura assoluto e relativo, v. MEYER, *Die christlich-ethischen Moralprinzipien und die Arbeiterfrage*, 4ª ed., 1904, p. 36. Ad ogni modo è evidente come qui la dottrina devoluzionistica dello stoicismo e della Chiesa antica si mescoli con la teoria evoluzionistica di Aristotele, e come quest' ultima all' occasione tenga il campo, con la sola riserva dell'offesa e dell'intorbidamento della ragione. Del resto, per quanto riguarda lo stato primordiale e l'alterazione del diritto assoluto di natura per effetto delle nuove condizioni morali e fisiche d'esistenza, v. WERNER, *D. h. Th.*, II, 503, 457, 536 sg., 542 sg., 460, e Ia 2ae qu. 98 *Dicendum, quod in statu isto* (lo stato di peccato) *multiplicatis dominis necesse est fieri divisionem possessionum, quia communitas possessionum est occasio discordiae, ut philosophus dicit in II Polit. Sed in statu innocentiae fuissent voluntates hominum sic ordinatae, quod absque omni periculo discordiae communiter usi fuissent, secundum quod unicuique eorum competeret, rebus quae eorum dominio subdebantur; cum hic etiam nunc apud multos bonos viros observetur.* Legge di natura della *libido*, come trasformazione punitiva del diritto assoluto di natura, immune da *libido*, v. Ia 2ae qu. 91 a. 6: *Sed inquantum per divinam iustitiam homo destituitur originali iustitia et vigore rationis, ipse impetus sensualitatis, qui eum ducit, habet rationem legis, inquantum est poenalis et ex lege divina consequens hominem destitutum propria dignitate.* Va aggiunto che in DANTE il cielo di Saturno è quello dei monaci, collegandosi così la primordiale età saturnia dello stoicismo con l'etica cristiana; la celebre allegoria del carro della Chiesa allude al « terreno del paradiso del diritto naturale », VOSSLER, I 417; la teoria dello Stato come *poena et remedium peccati* nel *De Monarchia* di Dante, ibid., 388; affatto identico lo schema del GERSON presso il THÖMES, p. 106: 1) *Ius cuiuslibet creaturae: leges insitae omnibus rebus.* 2) *Ius creautrae naturalis: lex proprie divina et lex proprie naturalis* (diritto naturale assoluto). 3) *Leges hominum viatorum: lex canonica et lex civilis* (diritto ecclesiastico e diritto naturale relativo).

menti sociali mondani, e anzitutto per tal motivo risulta evidente il carattere divino e cristiano degli ordinamenti medesimi. Infatti essi, grazie a tale razionalizzazione, vengono in ogni caso, quando è possibile, ricondotti alle idee fondamentali d'un patriarcalismo cristiano, come si mostrerà particolarmente in appresso. L'ammissione della prima e la fiducia nel secondo sono molto più vigorose che non nella teoria della Chiesa antica, sebbene l'espressione esteriore sia la stessa: infatti in realtà si tratta sempre di formazioni sociali, che per il loro scarso sviluppo e le loro peculiarità speciali erano più facilmente conciliabili con l'etica cristiana che non quelle della tarda antichità.

Decalogo e legge di natura. — Questo confluire del diritto naturale e dell'ideale cristiano, che non è soltanto teoretico, ma anche immediatamente pratico, s'estrinseca teoreticamente soprattutto nel fatto che viene svolta con molto maggior cura di motivazione di principio e di tecnica l'equiparazione tra legge di natura e decalogo. Quest'ultimo è senz'altro il compendio logicamente elaborato della legge naturale, la dottrina dei doveri verso Dio e verso il prossimo, quali nascono dalla legge di natura; in particolar modo i doveri verso il prossimo vi sono svolti in una serie sotto l'aspetto della filosofia sociale più precisa, dalla famiglia alle generali relazioni sociali. Quindi la forza imperativa del decalogo risiede nel fondarsi esso sulla necessità logica della legge di natura, mentre gli altri precetti dell'Antico Testamento, non derivanti da questa legge, sono legge meramente positiva di Dio. Quest'applicazione degli ordinamenti del diritto naturale alla moralità cristiana diventa tanto più importante, quando si ricordi che per effetto della tradizione catechetica, specialmente della preparazione alla confessione, il decalogo

a poco a poco diventa senz'altro la formula della moralità cristiana, e che dalla teoria esso vien considerato addirittura come germe e seme della legge morale neotestamentaria, come ripetuto da Cristo e da lui fatto fondamento della sua propria legislazione morale [159]).

Seconda conciliazione mediante la serie graduale dall'etica naturale all'etica della grazia. — In tal guisa gli ordinamenti sociali naturali potevano apparire senz'altro derivazione dalla legge morale naturale, e poteva sembrar senz'altro superato il contrasto, in cui s'era dibattuta la Chiesa antica, tra terreno e ultrater-

---

[159]) Che il decalogo sia diventato formula della legge morale, come avviene nei nostri catechismi odierni, è cosa tutt'altro che naturale e ovvia. La Chiesa antica non conobbe se non oscillanti formulazioni d'ogni specie, elenchi di virtù e di vizi, enumerazioni di formule relative ai doni dello spirito, e inoltre la formula agostiniana del doppio comandamento dell'amore, dell'amore di Dio in senso stretto e dell'amor fraterno in Dio, secondo la *Doctrina christiana*. Il decalogo fu reso popolare soltanto dall'etica della scolastica, dei predicatori popolari, e della preparazione alla confessione. V. VON ZEZSCHWITZ, art. *Katechetik* nella PRE, 2ª ed. Con ciò poi anche l'equiparazione della legge naturale col decalogo assunse assai maggiore importanza etica e pratica: ormai col diritto naturale poteva illustrarsi e ampliarsi anche la materia del decalogo. Questo divenne elemento essenziale del catechismo soltanto per opera della Riforma, che in generale dette il primo esempio di compilar catechismi. Per l'innanzi si avevano soltanto libri di confessione per gli indotti, come lo *Speculum ecclesiae* e simili, in cui si affastellano decalogo, dottrina dei sacramenti, *oratio dominica*, *symbolum*. La *lex divina* del decalogo e dell'Antico Testamento, in quanto riferentesi a fini razionali terreni, vien distinta dalla *nova lex*, riferentesi al fine sovranaturale della grazia e appellantesi unicamente al sentimento, in Ia 2ae qu. 91 art. 5. Tuttavia le due leggi sono distinte soltanto come *lex perfecta* e *imperfecta*, corrispondentemente allo stadio di sviluppo dell'umanità, per modo che la prima avvia alla seconda, l'accenna in germe e la contiene. Intorno all'equiparazione tra decalogo e legge di natura v. qu. 98, dove si dimostra che quest'ultima solo accidentalmente era destinata ad arrecare morte e conoscenza del peccato, ma che invece essenzialmente doveva educare e preparare all'infusione della grazia e alla Chiesa. Qui il dualismo paolino-agostiniano tra legge e Vangelo, accolto più tardi dai Riformatori, viene eliminato nel modo più evidente a

reno, tra vita sociale e Chiesa. I rapporti reali, in quanto informati alla legge naturale, al decalogo e agli esempi dell'Antico Testamento e dell'antichità, si inquadrano nell'ideale biblico della rivelazione, in quanto le condizioni dello stato peccaminoso non provochino dolorose ma inevitabili decurtazioni dell'ideale medesimo. In tal guisa la società in generale e in via di principio è soggetta alle norme cristiane, e la rivelazione si completa con la ragione. Entrambe si conciliano nel concetto dell'identità fra decalogo e legge di natura; e la filosofia sociale fondata su di esse è senz'al-

---

favore di un'evoluzione progressiva che comprenda positivamente la morale terrena. Qu. 98 a. 5: *Dicendum quod lex vetus manifestabat praecepta legis naturae et superaddebat quaedam propria praecepta* (cioè le leggi culturali e giudiziarie ebraiche). Qu. 98 a. 6: *Lex vetus disponebat ad salutem quae erat futura per Christum... statim post peccatum primi hominis non competebat legem veterem dari; tum quia nondum homo recognoscebat se ea indigere de sua ratione confisus, tum quia adhuc dictamen legis naturae nondum erat obtenebratum per consuetudinem peccati. Oportebat huiusmodi auxilium quodam ordine dari, ut per imperfecta ad perfectionem manducerentur. Eo inter legem naturae et legem gratiae oportuit legem veterem dari.* Sul carattere sistematico del decalogo come nucleo della legge naturale, qu. 100. Il decalogo contiene virtualmente l'intiera legge di natura, a. 3: *Utraque horum praeceptorum continentur in praeceptis decalogi. Nam illa, quae sunt prima et communia continentur in eis, sicut principia in conclusionibus proximis. illa vero, quae per sapientes cognoscuntur, continentur in eis e converso sicut conclusiones in principiis.* Ma d'altra parte il decalogo è anche identico con la legge cristiana e si divide in due metà, l'una relativa all'amore verso Dio, l'altra all'amore verso il prossimo, v. il trattato *expositio in duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta.* Nè è da trascurarsi l'efficacia materiale di questa equiparazione, che di continuo colorisce materialmente il diritto di natura inserendovi l'etica paleotestamentaria (cfr. anche il procedimento del *de regimine principis*); e anche la ricezione della dottrina aristotelica è dovuta al fatto ch'essa mette in rilievo gli elementi conservatori, anticapitalistici, indirizzati alla moderazione e alla volontaria limitazione. Tuttavia non si ha mai aristotelismo puro, sibbene sempre frammischiato con elementi biblici. È vero però che si dovrebbe anzitutto istituire un'indagine particolare intorno alla reazione di questi elementi biblico-cristiani sulla concezione e interpretazione dell'etica aristotelica, v. FEUGUERAY, p. 204, THÖMES, 101 sg.

tro cristiana. Senonchè questo in verità non si verifica incondizionatamente. Lo impedisce già di per sè la circostanza che non si dimentica mai la differenza tra il diritto naturale assoluto e ideale dello stato primordiale e il diritto naturale relativo dello stato di peccato, e che questa differenza fa sì che tutto ciò ch'è presente resti sempre per sua essenza inferiore all'ideale. Ma lo impedisce anzitutto il fatto fondamentale che la vera e propria legge morale cristiana presuppone un fine morale ben diverso da quello della legge naturale, che essa in verità non si esaurisce nel decalogo, ma, considerando questo come semplice « germe e seme », lo può chiamar cristiano soltanto dandogli un'interpretazione mistica e spiritualizzante sulla base della vera legge morale neotestamentaria. La circostanza decisiva è la concezione caratteristicamente medioevale dell'elemento cristiano come sopranaturale o meglio l'elaborazione delle conseguenze del pensiero della sopranaturalità. Quest'elemento sopranaturale non risiede soltanto nel miracolo del Dio-Uomo, nel miracolo della Chiesa e del sacramento, nel miracolo della salvazione dal mondo del peccato ereditario; nè ha più carattere essenzialmente apologetico come nella Chiesa antica: anzi si dispiega come speciale principio logico, religioso ed etico. Cioè: la creatura, anche perfetta, è unicamente naturale, ha leggi e fini unicamente naturali; sopranaturale è soltanto Dio, quindi l'essenza della sopranaturalità cristiana sta nel fatto che essa eleva la creatura, al disopra dei limiti connaturali, fino alla vera sopranaturalità di Dio, fino a partecipare all'essenza di Dio. La religione e l'etica naturali sono conoscenza di Dio e obbedienza alla sua legge; ma la religione sopranaturale, il fine e la legge sopranaturali, insomma la sopranatura è il superamento dei limiti naturali concesso dall'arbitrio grazioso di

Dio, la contemplazione di Dio com'egli vede se stesso, donata per grazia. Sicchè non si tratta più, come nella Chiesa antica, di conciliare il diritto di natura perfetto col relativo, sibbene il diritto di natura con la supernatura. Il primo compito perde importanza di fronte al secondo, e particolarmente l'etica e la filosofia sociale si fondano ormai in ultima istanza sulla conciliazione tra natura, perfetta o imperfetta, e sopranatura [160]).

La specifica legge morale cristiana dell'etica della grazia. — In realtà il decalogo non è ancora la legge morale cristiana, e la legge naturale con esso identica si trova altrettanto vicina alla legge morale cristiana e altrettanto lontana da essa, quanto per l'appunto il decalogo. La legge naturale è soltanto stadio preparatorio; e se pure essa è perciò fondata sulla Bibbia e da questa sorretta, ciò la rende cristiana soltanto indirettamente. Quel ch'è biblico è rivelato, ma non per ciò senz'altro cristiano, chè per S. Tommaso la Bibbia rappresenta un processo evolutivo storico universale graduato. Il decalogo resta conservato nella legislazione di Cristo come stadio preparatorio e introduzione alla morale cristiana e come avviamento all'attuazione esteriore dei motivi sentimentali di essa. Ma la formula della vera e propria morale cristiana è la formula agostiniana dell'amor di Dio come fine as-

---

[160]) V. a questo proposito il libro molto caratteristico del Denifle, *Die katholische Kirche und das Ziel der Menschheit*, 1906, con particolare relazione alla dottrina sociale, sulla base principalmente di S. Tommaso; e anche Mausbach, *Christentum und Weltmoral*, 1905. Di fronte alla peccaminosità della moderna civiltà mondana e individualistica, la civiltà ecclesiastica appare qui come un mondo affatto diverso, fondato su concetti essenziali estranei. È vero però che in quest'opposizione anche ciò che per il medioevo era ampio e grande diventa angusto e totalmente estraneo al mondo.

soluto e supremo, immediatamente e assolutamente morale, nel qual fine è contenuta l'esigenza dell'amor di Dio in senso stretto e proprio, nella santificazione di sè, nella rinuncia a sè, nella contemplazione, e quella dell'amor del prossimo nel comune riferimento di tutti a Dio, nel comune collegamento di tutti in Dio e nel più intimo reciproco spirito di sacrificio in Dio. È l'amor di sè in Dio, che non ama il sè naturale, sibbene il sè unificato con Dio; è l'amor fraterno in Dio, che non ama il naturale compagno d'umanità, ma il fratello in Dio. Queste sono le formule che ricompaiono continuamente in tutta la scolastica. Siffatta etica propriamente cristiana è possibile soltanto mercè la forza infusa della grazia sacramentale, ha la sua espressione propria nell'*Ecclesia militans et triumphans*, si instaura nella superiore morale dell'ascesi e della carità, e conferisce una sua speciale ricompensa celeste, la *visio beatificata Dei*, con cui la grazia di Dio corona l'opera di redenzione e di elevazione da essa compiuta nell'uomo. Quest'etica evangelica, misticamente interpretata, è innegabilmente in recisa antitesi con l'etica terrena della legge di natura, di Aristotele, del decalogo e dell'ordinata prosperità universale, come del resto non poteva non essere dato tutto il fondamento dell'etica cristiana, come risultava a chiara luce nella vita della società medioevale, nel rapporto tra Stato e Chiesa, tra laici, religiosi e preti, e come si faceva valere nei doveri morali imposti anche ai più semplici laici. Anche se in un certo senso l'amor di Dio rientra nella legge di natura e viene svolto dal rilievo che Aristotele dà alle virtù teoretiche, ciò non è sufficiente ad esprimere appieno l'etica cristiana; vi conduce, ma, anche senza tener conto dell'ottenebramento causato dal peccato ereditario, non s'identifica col vero e pieno amor cristiano di Dio: è ancora l'amor di

Dio naturale, sorgente da forza propria, non l'amor di Dio sopranaturale, che s'infonde soltanto coi sacramenti.

Nuova teoria dello stato primordiale e della redenzione. — Teoreticamente tutto questo si estrinseca nella maniera migliore e più caratteristica con la dottrina dello stato primordiale, ora per la prima volta elaborata con chiarezza. Essa costituisce un progresso di prim'ordine in confronto con la teologia patristica. Qui la perfezione « connaturale » dell'uomo nei limiti della sua natura razionale viene fondamentalmente distinta da una perfezione « eccedente la natura », conferita immediatamente da Dio già nello stato primordiale per mero miracolo di grazia, se anche senza sacramento sacerdotale. La legge naturale assoluta e la perfetta ragione pratica avevano soltanto fini razionali, avevano potuto attuare soltanto un *bonum naturae*, soltanto un naturale amor di Dio e un naturale amor degli uomini, e quindi soltanto una ricompensa naturale. A questa legge di natura soltanto connaturale s'aggiunge poi — secondo alcuni da essa preparata — la sopranaturale perfezione di grazia di una mistica comunione con Dio e di una mistica fratellanza, con una sopranaturale ricompensa celeste. È la *similitudo Dei* che s'aggiunge alla semplice *imago Dei*, che Dio non sarebbe stato obbligato a conferire alla natura umana secondo l'essenza di essa, che è quindi puro dono di grazia e « sopranatura » [161]). Questa

---

[161]) Antica e nuova legge, v. WERNER, II, 571; formulazione della nuova legge morale mistica, ibid., 583; esposizione estesa, *Summa* Ia 2ae qu. 106-108; analisi della legge neotestamentaria in collegamento con S. AGOSTINO, e come questi riferentesi anzichè al decalogo alla legge di natura, qu. 108 art. 3. V. inoltre il trattato *de fine* la 2ae, qu. 1-5, chiave di tutta l'etica, che con S. Agostino opera con concetti finali e nel fine neoplatonico-

similitudo adunque costituisce l'interesse principale della dottrina dello stato primordiale; la legge assoluta di natura, che aveva signoreggiato la teoria dello stato primordiale tanto nella Chiesa antica quanto nello stoicismo, passa ora in seconda linea. La calamità del peccato originale non è adunque tanto la perdita

---

mistico-cristiano della beatitudine e della contemplazione di Dio inserisce e subordina il fine aristotelico del benessere, dell'ordine, del pieno spiegamento delle energie e attività spirituali e corporali, come fine intermedio, il cui conseguimento predispone e prepara per il *finis ultimus*. V anche HEINRICH, *Lehrbuch der Kath. Dogmatik*, p. 269 sg. V. anche Ia 2ae qu. 109 a. 3: *Natura diligit Deum super omnia, prout est principium et finis naturalis boni. Caritas autem* (cioè la virtù mistica, operata dal sacramento, della *nova lex*, che contiene in sè tutte le altre virtù mistico-sopranaturali), *secundum quod est obiectum beatitudinis et secundum quod homo habet quamdam societatem spiritualem cum Deo. Addit etiam caritas super naturalem dilectionem Dei promptitudinem quamdam et delectationem, sicut habitus quilibet virtutis* (cioè la virtù del miracolo sacramentale) *addit super actum bonum, qui fit ex sola naturali ratione hominis*. Perciò la virtù razionale della legge di natura ha un premio naturale, la virtù mistica della grazia un premio sopranaturale; vi è una beatitudine naturale della legge di natura e una beatitudine sopranaturale della legge di grazia, Werner, II , 519. Qu. 114 a. 2: *Vita aeterna est quoddam bonum excendens proportionem naturae creatae, quia etiam excedit cognitionem et desiderium eius... Et inde est quod nulla creatura creata est sufficiens principium actus meritorii vitae aeternae* (quindi anche indipendentemente dal peccato, anche dal punto di vista del diritto naturale assoluto), *nisi superaddatur aliquod supernaturale donum quod gratia dicitur* (e propriamente tanto nello stato primordiale quanto nello stato di peccato, nel quale ultimo a questa grazia s'aggiungono soltanto la guarigione e il perdono del peccato ereditario). Sull'ascensione dall'uno all'altro stato v. THÖMES, p. 58: « *Thomas huius vitae bona, nec solum illa, quae in eruditione animae sed illa quoque, quae in corporis bona condicione ceterisque rebus exterioribus ponuntur, multum ad beatitudinem « imperfectam, quae in hac vita haberi possit » valere declaravit, sive ut « praeambula vel praeparatoria », sive ut « perficentia » sive ut « adiuvantia extrinsecus » sive ut « concomitantia ». Eam ob causam multam artem dialecticam magnumque studium in id consumpsit, ut rectum et verum huius vitae bonorum faceret ordinem gradusque recte disponeret* ». Similmente il FEUGUERAY, p. 31, 37, 38. Intorno all'interpretazione agostiniana dell'etica neotestamentaria e al rap-

del diritto naturale assoluto e delle corrispondenti forme di vita quanto la perdita del miracolo mistico della grazia, perduta la quale per propria colpa neppure la superstite conoscenza della mera legge di natura può affatto aiutare a conseguire la salute sopranaturale, tanto più ch'essa è degradata in punizione, resa malsicura dalla coscienza della colpa, e quindi non può signoreggiare con la ragione gl'istinti sensuali naturali e

---

porto tra questa e tale interpretazione v. l'osservazione della prima parte p. 328: a me l'interpretazione sembra giusta, ove si astragga dall'introduzione del misticismo intellettualistico e sostanziale e si lasci quindi da parte tutto il pensiero della supernaturalità. Anche nell'etica del Vangelo il fine religioso è il centro che tutto determina e organizza, senonchè l'unione con Dio è un'unione della volontà con la volontà di Dio in obbedienza etica, e l'amor fraterno appunto nella sua operazione etica è rivelazione ed effetto del senso di Dio, e viceversa dall'operazione etica conduce a Dio, alla vera volontà di Dio e al vero senso di Dio. Entro questi limiti mantengo le mie affermazioni contro le obiezioni mosse da A. HARNACK, « Preuss. Jahrbb. », Marzo 1907. In questo punto il protestantesimo è rimasto addietro quanto a chiarezza all'agostinismo, in quanto in parte ripone la legge morale cristiana nel decalogo, in parte rinuncia affatto a qualsiasi formulazione di essa e parla solo di efficacia della fede. Ma appunto perciò si pone anche per il cattolicismo il problema dell'etica cristiana, quello cioè di congiungere l'etica motivata direttamente dal fine religioso con quella che con tal fine non si può direttamente motivare. Naturalmente il problema si è presentato anche per il protestantesimo, e vedremo quali difficoltà gli abbia creato. Ma l'impostazione scolastico-agostiniana di esso è ad ogni modo adeguata allo stato delle cose, e corrisponde alla tendenza fondamentale della fede cristiana. Cfr. a questo riguardo F. J. SCHMIDT, *Gottesliebe und Nächstenliebe* (« Preuss. Jahrbb. », Aprile 1908), che prende posizione nella divergenza d'opinioni tra Harnack e me e accede alla mia. È vero però ch'egli lo fa con procedimento meramente dogmatico-speculativo, per deduzione dall'idea cristiana. Dal mio canto io ho assunto la determinazione concettuale in maniera meramente empirica dal Vangelo, e solo più tardi, nel corso di questi studi, ho visto quanto quest'interpretazione sia affine a quella agostiniano-scolastica, però sempre toltone il sedimento mistico-intellettualistico e sacramentale. Lo Schmidt non osserva affatto quanto le sue formule corrispondano a quelle dei VITTORINI, di S. Agostino e di S. Tommaso. Di queste analisi nella letteratura protestante facilmente si fa poco conto, e i non teologi facilmente le ignorano: ma esse in verità contengono molto giusto senso e molta esatta costruzione.

le passioni. Essa diventa ormai diritto naturale relativo; ma la differenza fra quest'ultimo e il primo, nonostante tutti i dolori ch'essa porta seco, non è la cosa decisiva: il fatto decisivo è ora la perdita del miracolo della grazia. Non meno chiaramente che nella teoria sullo stato primordiale l'identico processo si manifesta anche nella dottrina sulla redenzione. Questa deve riparare al peccato originale ed ereditario di quella perdita, espiare e sanare l'offesa e la corruzione anche delle forze umane di diritto naturale, prodottesi a causa del peccato. Ma il fatto principale è ch'essa coi sacramenti rinnova inoltre il mistico miracolo grazioso della « supernatura », e nelle virtù e abiti così infusi conferisce nuovamente quella moralità miracolosa della supernatura, che eccede i limiti della legge di natura, del naturale amor di Dio e della naturale beatitudine. Nella redenzione non si tratta più della restaurazione dell'assoluta legge di natura fattibile per il tramite della Chiesa, sibbene d'una beatitudine mistica e di un amore mistico, che nell'al di là trovano il loro compimento nella unione con Dio e nella unione d'amore degli spiriti in Dio, e che in sostanza non ha più nulla che vedere con la legge di natura, che tanto nel suo aspetto assoluto quanto nel relativo resta sempre vincolata alla realtà sensibile-corporale e al finito naturale.

Carattere graduale del sistema conciliativo. — Il contrasto tra mondo e regno di Dio, al quale s'era logicamente attenuta l'etica paleo-cristiana, è conservato, ma assume un aspetto completamente diverso da quello della Chiesa antica; e se è vero che in tale rielaborazione quelli che operano sono i pensieri di S. Agostino, è anche vero però che in essa il contrasto si presenta diversamente che in lui. Non è più l'antitesi

tra un'etica ecclesiastica identica con l'assoluta legge naturale stoica e il diritto naturale relativo dell'ordinamento sociale romano, contrasto di fronte al quale i Cristiani in parte si sottomettono all'ordine immutabile, in parte cercano possibilmente di superarlo nell'interno della Chiesa; il contrasto è invece tra due gradi di finalità, tra la mistica supernatura e la sua beatitudine oltreterrena da un lato, e dall'altro la legge di natura in generale; ed è diventata relativamente indifferente la diversità tra il diritto naturale assoluto dello stato primordiale e quello relativo dello stato di peccato, giacchè entrambi stanno in quanto natura di fronte alla supernatura. Al grado finale dell'etica terrena della legge di natura, con i suoi fini razionali di organizzazione, unità, prosperità del genere umano in tutti i beni spirituali e materiali, si affronta il grado finale dell'etica ultraterrena, della legge morale cristiana, dentro la quale tutto è rivolto all'unione, operata dal sacramento, con la divina sostanza della vita e nella divina sostanza della vita. Perciò il decalogo, in quanto nucleo della legge di natura e rivelazione fatta ad un popolo particolare, è anch'esso inferiore alla legge morale di Cristo, e per diventar cristiano ha bisogno d'essere interpretato sulla base di quella. In luogo del pensiero stoico-cristiano, più etico-pratico, della personalità libera in Dio e della comunione degli uomini umanamente uniti senza diritto nè forza e aiutantisi scambievolmente, subentra il collegamento tra il pensiero del miracolo sacramentale e il misticismo neoplatonico e cristiano. Il contrasto da superarsi non è più in prima linea quello di una società frazionata in interessi particolari, poggiante sul diritto, sulla forza, sull'egoismo, contro il regno universale d'amore della figliuolanza di Dio, sibbene l'opposizione tra la natura esplicante la sua legge razionale e la specifica finalità

cristiana del miracolo sacramentale-mistico della grazia, tra il sistema sociale naturale-cristiano della vita mondana conseguente dalla prima e la comunione dell'amore mistico e della beatitudine mistica derivanti dalla seconda. Il compito della conciliazione è ormai doppio: non soltanto legge di natura assoluta e relativa, ma debbono conciliarsi anche e soprattutto natura e supernatura.

La nuova formulazione del contrasto è più comprensiva e più connessa con ragioni di principio: essa quindi rende anche possibile una soluzione nuova, meglio fondata su princìpi, e quindi atta a riconoscere più sicuramente la vita del mondo e a un tempo a limitarla più sicuramente. Questo processo è stato necessariamente favorito dal pensiero della civiltà unitaria, e a sua volta serve di fondamento al pensiero medesimo. In esso si manifesta quel che v'è di propriamente nuovo nella teoria medioevale, ed è naturale che per effetto di tale novità si spostino anche le basi dell'etica cristiana; solo è da tener presente che, se lo spostamento avviene nel senso di un maggiore riconoscimento della vita mondana, ci troviamo di fronte non soltanto ad un ulteriore svolgimento della teoria, ma altresì ad una manifestazione della conseguenza della relativamente effettiva cristianizzazione della vita mondana. L'aristotelismo, col cui aiuto si compì l'accennato svolgimento ulteriore, fu espressamente condannato prima dall'Università di Parigi e poi dai papi, esattamente come oggi il cosidetto modernismo. Se esso alla fine la spuntò lo si deve attribuire alla circostanza che l'accoglimento di esso risolveva non pochi problemi della vita pratica e del pensiero teoretico, e tuttavia si lasciava assoggettare al supremo pensiero religioso. Infatti il superamento si ha non più nel semplice riconoscimento degli ordinamenti mondani come estrinsecazioni del diritto

naturale relativo, coi quali del resto l'etica della Chiesa, identica col diritto naturale assoluto, non poteva trovare giusto rapporto interno; esso consiste invece nel pensiero di una serie graduale. Poichè il contrasto principale è quello tra natura e grazia, il superamento di esso sta nell'ammissione di un rapporto graduale, che nello svolgersi della ragione conduce dalla natura o dalla legge di natura fino alla grazia. Il pensiero aristotelico di svolgimento, che permea tutto il sistema, e che dappertutto fa sorgere le potenze dalla forza formativa della ragione, viene applicato anche a questo rapporto. Lo spiegarsi dell'impulso razionale o della legge di natura crea le condizioni preparatorie, alle quali nello stato primordiale potè già annodarsi il miracolo grazioso della moralità mistica; e anche nello stato peccaminoso esso, con l'efficacia della legge naturale relativa e della relativa razionalità, crea le disposizioni e le condizioni preliminari, sulle quali può sorgere la soprastruttura della moralità della grazia con le espiazioni e i perdoni per la peccaminosa corruzione della natura. Diritto naturale assoluto e relativo sono infine entrambi ugualmente subordinati come grado preparatorio e premessa al miracolo della grazia, e la differenza che corre tra essi è relativamente minima in confronto con quella esistente tra natura e grazia. Diritto di natura assoluto e relativo procedono assai vicini tra loro, in quanto espressioni della ragione corrispondenti a situazioni diverse, e consacrano così le formazioni sociali naturali, facendo di esse altrettante estrinsecazioni della divina ragione. Senonchè questa ragione è poi a sua volta subordinata, come disposizione e preparazione, alla grazia. In questo modo il pensiero aristotelico dello svolgimento viene innestato nel pensiero neoplatonico dell'ascensione dell'anima dalle virtù politiche alle teoretico-contemplative e da queste

alla mistica intuizione di Dio, la qual ultima poi diventa possibile soltanto in virtù del miracolo della moralità della grazia. Così poi il sostrato razionale naturale-sociale ed etico resta pienamente inquadrato nel tutto, giustificato come estrinsecazione di quella stessa ragione divina, che si rivela anche nel decalogo, e tuttavia a un tempo in quanto semplice ragione subordinato alla sfera miracolosa sacramentale della Chiesa con la sua superiore moralità. La moralità razionale e il mondo naturale-sociale sono lo stadio preparatorio della grazia e con questa collegati per la comune provenienza da Dio, per il progresso continuativo, istituito da Dio, dalla ragione e dalla natura alla grazia, mentre la corruzione della ragione e del sistema sociale naturale dello stato peccaminoso non cancella però il carattere razionale sino al punto ch'esso non possa più agire in modo da ordinare, disporre e preparare per la grazia. In tal modo ormai il mondo delle formazioni sociali è reso razionale e cristiano, e tuttavia a un tempo inserito come mezzo e preparazione nel superiore fine assoluto della moralità mistica. L'antica equiparazione, trovata con l'aiuto dello stoicismo, continua a vivere nella trattazione e considerazione delle formazioni sociali come derivazione dalla divina ragione identica col decalogo; ma al disopra di essa si eleva la nuova più ampia equiparazione, che considera le formazioni medesime quali stadi inferiori della moralità della grazia. All'equiparazione trovata con l'aiuto dello stoicismo s'aggiunge quella costruita con l'aiuto del neoplatonismo, e il passaggio dalla prima alla seconda è agevolato dalla teoria aristotelica d'una serie graduata di fini, di una incessante sovraedificazione sullo stadio già raggiunto, che diventa potenza per un nuovo *actus*. L'etica razionale e l'ordine razionale corrispondenti al decalogo sono la potenza, che soltanto dall'atto della grazia

e dall'abito di virtù sovranaturali ch'essa crea è rettamente conformata e guidata. La civiltà cattolica è il diritto naturale dello stato di peccato in quanto è « formato » (relativo) dalla moralità della grazia. E così quest'etica, finchè parla dell'impulso razionale e delle formazioni sociali della legge naturale, può avere un carattere accentuante, sì, al possibile il senso collettivo, l'amore, la libertà, ma tuttavia completamente terreno-razionale, e affatto alla maniera di Aristotele e degli Arabi può fare dell'eudemonia spirituale e corporale il fine e il centro d'organizzazione della morale, e pur tuttavia subordinare tutto questo complesso di etica del diritto naturale, come mezzo e premessa, ad un superiore organismo di realizzazione del fine religioso assoluto; mezzo e premessa, che in tanto sono giustificati, in quanto vengono sempre riferiti al servizio ch'essi prestano allo scopo assoluto. La Chiesa antica aveva operato coi concetti generali etico-social-filosofici dello stoicismo, e ad essi aveva contrapposto la comunione miracolosa della Chiesa come restaurazione della piena etica della ragione, ancora infranta dal peccato. L'etica tomistica opera coi concetti social-filosofici di Aristotele e del neoplatonismo, e alle due precedenti concezioni contrappone un'unione della sopranaturalità ecclesiastica col neoplatonismo, unione nella quale l'istituto universale di grazia della Chiesa e la comunione del miracolo appaiono regno soprarazionale per principio del misticismo conferito dall'intervento grazioso di Dio.

Permanenza dei contrasti nel sistema graduale. — Orbene, per quanto quest'edificio sembri compatto e si allontani di tanto dalle dottrine della Chiesa antica, tuttavia anche in esso sono rimaste le contradizioni antiche: solo, si tengono in una linea più profonda. Ciò

deve tenersi sempre presente, per non giudicare questa civiltà unitaria più cristiana di quel ch'essa veramente sia. Il suo carattere cristiano risulta immediatamente soltanto dal dominio della moralità e dell'organismo della grazia, ma la materia del mondo è, sì, dominata, non però fatta cristiana. In realtà l'unico mezzo della cristianizzazione è la credenza nel carattere divino e biblico di quel diritto naturale, che pur possiede la sua propria logica; e quindi anche questo mezzo è soltanto indiretto. Perciò fino a oggi sono rimasti presupposizione fondamentale dell'etica cattolica, accanto alla teocrazia ecclesiastica, per la forma il principio del diritto naturale razionale biblicamente riconosciuto, e per la sostanza una concezione del diritto naturale, che corrisponde alle caratteristiche patriarcalistiche dell'Antico Testamento e a quelle conservatrici di Aristotele, e quindi considera anche la realtà sociale del medioevo nei suoi tratti fondamentali come espressione della ragione. Invece l'etica propriamente cristiana s'attiene allo stadio della moralità sacramentale della grazia e interviene nello stadio naturale soltanto per mezzo della teocrazia ecclesiastica che tutto comprende. Pertanto le regole specifiche della vita terrena non sorgono neppure adesso direttamente dall'etica cristiana, sibbene dal diritto naturale, da Aristotele, dal decalogo, dall'Antico Testamento. Neppure adesso si pensa direttamente ad una riforma cristiana e ad un nuovo assestamento cristiano della società, chè anzi soltanto le norme del diritto naturale e dell'Antico Testamento, subordinate alle idee cristiane, regolano di per sè le formazioni sociali mondane in senso indirettamente cristiano, predisponente all'etica cristiana. Il contrasto è attenuato, non tolto. La civiltà unitaria cristiana deve la sua unità non direttamente alle idee cristiane, sibbene a quelle

del diritto naturale, di Aristotele, dell'Antico Testamento, nel quale processo il diritto naturale viene teoreticamente reso intensamente conforme all'idea cristiana e praticamente conformato in un ordinamento sociale che viene incontro all'idea cristiana. Ma così in quest'ordinamento restano una grande incertezza e un grave pericolo per la norma cristiana. Poichè quel che distingue l'ordinamento naturale dal cristiano e ne fa una semplice fase preparatoria, è, oltre alla forza « naturale » dell'operare e al riferimento « naturale » a fini spirituali e sociali terreni, il fatto che il diritto naturale dello stato di peccato è dominato dal carattere fondamentale dell'uomo, apparso col peccato, e che non si vuol assoggettare nè a situazione, nè a circostanze, nè a Dio, nè a legge: dalla superbia, scaturigine d'ogni lotta e d'ogni ordinamento di diritto e di proprietà destinato a sedare la lotta. Accanto alla distinzione neoplatonica tra grado terreno e grado mistico di religione e di moralità, resta quindi l'antico contrasto della lotta per l'esistenza e dei nuovi ordinamenti contro l'ideale cristiano dell'amore e della libertà. Il contrasto si è conservato, ma risospinto dietro a quello più importante tra natura e supernatura, in quanto esso è immanente alla prima nella sua attuale conformazione, e insieme con essa soggetto al processo graduale dal naturale al sopranaturale. In questo senso esso è spostato dalla contemporaneità nella successione di un processo graduale [162]).

---

[162]) Intorno al processo graduale v. Werner, II, 507, 519 sgg. dalla teoria sulla virtù, Baumann 82 dal *de regim. princ.*, Feugueray, p. 155 sg., 193, Thömes, 72. V. anche le note precedenti. Intorno alla mancanza di qualsiasi politica e riforma sociale direttamente cristiane e al discarico di ogni positiva opera di conformazione sociale, in quanto se ne senta la necessità, sui princìpi del diritto naturale e quindi dell'etica subcristiana, v. molto giustamente il Feugueray, p. 212 sg. « L'idéal de la société chrétienne comme but et la réalisation successive de cet

La norma etica resa relativa nell'interesse dell'idea della civiltà. — A questo punto non si deve disconoscere la straordinaria importanza che ha per il

idéal par une pratique sociale appropriée, voilà une idée qui est aujourdhui dans toutes les têtes. Or, on chercherait vainement dans saint THOMAS le moindre pressentiment de cette idéee. Pour lui, au contraire, et c'est son erreur capitale, il n'y a point de politique chrétienne. Il ne voit point que le christianisme a inauguré une civilisation nouvelle; il ne sait même point que les principes chretiens du droit et de la justice sont très différentes des principes de l'antiquité, soit chez les Gentils, soit chez les Juifs. Il connaissait, il est vrai, la grande supériorité de la loi nouvelle sur la loi ancienne; il fait souvent la comparaison entre les deux lois, et il montre que la loi nouvelle l'emporte, en ce qu'elle a pour but non plus le bien sensible et terrestre, mais le bien intélligible et céleste, en ce qu'elle ne règle pas seulement les actes extérieures, mais, de plus, le mouvement de l'esprit, *cohibet manum et animam*, en ce qu'elle commande par amour et non plus par la crainte. Voilà la raison de la supériorité de la loi nouvelle; mais quant aux précepts moraux, quant à la règle des actes extérieurs et des rapports des hommes entre eux, la loi nouvelle n'a pas innové; elle n'a eu rien à ajouter à la loi ancienne. S. Th. le dit expréssement: *Lex nova super veteram addere non debuit circa exteriora agenda* (2a 2ae q. 108 a. 2); et cette loi ancienne, la loi juive, il faut bien le remarquer, n'était elle même, quant à sa morale, que la loi de la nature, la loi primitive, de sorte qu'en réalité la loi morale de l' humanité, selon St. Th., n' a pas changé, et que la morale des Chrétiens ne diffère pas de celle des anciens; elle ne diffère du moins que dans l'ordre de la grâce, pour ce qui se reporte au salut des âmes; mais dans l'ordre de la nature, pour les préceptes de la justice, pour la règle des rapports entre les hommes et, par conséquent, pour les principes de la politique, le christianisme et l'antiquité n'ont qu'une même conscience... il donne à l'homme les moyens du salut éternel, mais son action ne s'étend pas sur les choses d'ici-bas et ne modifie pas la condition temporelle des hommes ». Questo giudizio è caratteristico per molti lati; vi è trascurata l'intima difficoltà d'una conformazione cristiana della società; e inoltre è trascurata anche la notevole misura in cui il diritto naturale è diventato internamente cristiano e conforme, ed è trascurato tutto il sistema sinora descritto delle condizioni sociali pratiche del medioevo, che veramente ha efficacia diretta singolarmente scarsa sulla costruzione tomistica, aderente ad Aristotele, ma tanto più determinata la scelta, il rilievo, il comportamento del complesso. Basta paragonare con questa costruzione il diritto di natura dell'illuminismo e la teoria politica dell'antichità, per osservare la differenza. Il diritto naturale non è affatto un'entità univoca, ma dipende ogni volta dall'idea complessiva. Il diritto naturale scolastico ha di fatto colorito fortemente cristiano.

complesso dell'etica cristiana l'introduzione del concetto del processo graduale e dell'ascensione progressiva, vale a dire l'accoglimento d'Aristotele e il suo collegamento organico col neoplatonismo. Ciò ha permesso da una parte di tenere a segno l'etica religiosa radicale, trasformandola in misticismo, dall'altra parte di attrarre nell'etica cristiana, come stadi inferiori e preparatori, tutti gli altri valori etici, in quanto essi si trovano sull'orizzonte del medioevo, e l'intiera base naturale. In ciò s'ha ampia riduzione a relatività dei princìpi radicali della genuina etica cristiana, nel qual processo tuttavia il punto di vista fondamentale è garantito dal pensiero di uno svolgimento progressivo dai valori naturali razionali ai valori specificamente religioso-etici. È una riduzione a relatività, senza cui non è possibile una civiltà unitaria cristiana; e poichè senza civiltà unitaria non è d'altro canto neppure possibile una Chiesa universale, universalmente dominatrice, questa riduzione a relatività appartiene all'essenza stessa della Chiesa. Questa, in quanto signoreggia il mondo e la civiltà, deve far posto alla base naturale e ai valori etici terreni, e lo fa col riconoscere ad essi una validità relativa e soltanto da questi valori relativi guidando agli assoluti. Senonchè gli ideali assoluti, venendo collegati col riconoscimento d'altri ideali relativi ad essi conducenti, diventano infine anch'essi relativi e perdono il loro esclusivismo. Essi si collegano variamente con gli ideali terreni e in tal modo si mondanizzano anch'essi per principio, vengono attratti nel flusso del divenire e trasformati in semplici valori di approssimazione all'assoluto. La realizzazione pura di quest'ultimo deve assegnarsi ad un ceto speciale, al ceto degli asceti, che lo attua in rappresentanza degli altri e ne mantiene intatta l'efficacia, sicchè movendo da questo punto esso irraggia sempre di bel nuovo

poderosamente nelle realizzazioni semplicemente negative. L'assoluto resta conservato soltanto nel concetto del vero ideale ultimo e nell'esistenza dell'istituto ecclesiastico della grazia, che in quanto incarnazione oggettiva delle forze miracolose sopranaturali ne assicura in ogni tempo la presenza e l'efficacia, indipendentemente dalla misura di realizzazione soggettiva che l'ideale sopranaturale può avere nei singoli fedeli. Essa è la permanente presenza dell'assoluto, dispensa quindi i singoli dalla realizzazione soggettiva di esso, e può nei loro riguardi accontentarsi di un'approssimazione, che poi sarà completata dalla purificazione del purgatorio. In tal modo la morale diventa più complessa e relativa, diventa morale teologico-evoluzionistica di diversi gradi finali consoni l'uno all'altro. Ma al modo che la Chiesa medesima rappresenta l'assoluto, così essa attua anche l'unitarietà della morale, stabilendo con la propria autorità le graduazioni ed estimazioni, e togliendo al singolo con la sua casuistica la responsabilità dell'unificazione di siffatta complessa etica. Così la morale teologica, in sè libera, grazie all'interpretazione della Chiesa diventa legale e autoritaria, e in questo punto può quindi penetrare tutta l'eteronomia di quella credenza nei meriti, che non trova posto nei veri pensieri fondamentali di S. Tommaso. Da questo lato la casuistica e il carattere legale della morale cattolica sono conseguenza della sua complessità, la quale fa sì che l'unitarietà si possa conservare soltanto mediante decisioni d'autorità. Ma questo la Chiesa lo può fare in quanto possiede le forze assolute, i fini assoluti, le verità assolute. Essa, ed essa soltanto, è l'incarnazione dell'assoluto e dell'unità [163]).

[163]) Cfr. il mio articolo *Katholizismus und Reformismus* nella « Internationale Wochenschrift », 1907. Intorno al rapporto che in questo sistema corre tra legalità ed eteronomia da un lato,

Importanza del pensiero del processo per l'etica tomistica. — La conciliazione ormai conseguita è riduzione a relatività. Ma questa vien ottenuta senza perdita del fine assoluto, grazie al pensiero del processo spirituale ed etico. La doppia morale, piena di contradizioni, della Chiesa antica, è diventata morale unitaria nel processo. In tal modo sembra che il mezzo di conciliazione ora adoperato, cioè il pensiero del processo, sia molto affine al pensare moderno. Senonchè lo svolgimento da questo pensiero presupposto non è in realtà un vero e proprio processo, un tutto elaborantesi in interna necessità e continuità, che si fondi come un tutto, con le sue fasi d'attuazione e il suo fine, sul recondito motivo divino della vita. Esso è semplicemente un sistema architettonicamente disposto di gradi finali, ove ogni grado che a volta a volta s'inizia è aperto da un particolare atto divino di creazione, e la continuità in rapporto al precedente è soltanto esteriore preparazione e mediazione, che l'architetto divino dell'universo ha ordinate per potere adattare senza salto troppo grande il nuovo stadio al precedente. Sicchè nel sistema ascendente finalistico della realtà in sostanza ogni nuovo stadio deriva da un per così dire naturale intervento miracoloso di Dio, e specialmente lo stadio supremo, che chiude e conclude l'umanità, della moralità ecclesiastico-sacramentale della grazia, deriva da un miracolo sopranaturale, di genere affatto partico-

---

libertà ed autonomia dall'altro, v. GOTTSCHICK, *Ethik*, 1907, p. 63 sg. Dal carattere teologico-mistico consegue oggettivamente in sostanza la libertà, ma considerazioni pedagogiche, nonchè la complessità dell'etica e l'esigenza dell'unitarietà, fanno sì che spesso il soggetto agente si pieghi davanti all'autorità e all'eteronomia. In ogni caso il problema è molto più complesso di quanto in generale non ammetta la polemica protestante. Naturalmente vi sono anche vari altri punti dai quali affluiscono nel sistema cattolico la legalità e i meriti.

lare, sgorgante puramente dall'arbitrio di grazia e non posto con l'essenza e il concetto dell'uomo. In questo senso S. Tommaso ha sostenuto con acume e profondità di pensiero, contro il monismo averroistico, la particolarità dei singoli stadi della realtà, la natura speciale e la particolare esistenza individuale dello spirito umano e la possibilità di uno svolgimento dello spirito anche posteriormente alla morte. Seguendo questo pensiero egli ha poi sostenuto anche tutto l'intervento miracoloso mitico-sopranaturalistico della fondazione della Chiesa e della sacramentale moralità della grazia, facendone il fondamento della realizzazione del fine assoluto della vita. Per lui il mistico scopo della vita non sussiste già, come per il neoplatonismo, nell'essenza e nel concetto dell'uomo, ma si aggiunge all'essenza e al concetto, svolgentisi naturalmente, soltanto mercè un miracolo arbitrario della grazia. I passaggi tra questi stadi internamente così incoerenti vengono superati con molta accuratezza, ma solo esteriormente, in quanto il culmine dello stadio precedente vien sempre ravvicinato quanto più è possibile all'inizio del nuovo, e così si riduce al minimo il salto tra l'uno e l'altro [164]). Ciò diventa particolarmente difficile allorchè si tratta della naturale disposizione e preparazione allo stadio del miracolo o della grazia, dove si debbono mettere in maggiore rilievo ora il collegamento, ora l'opposizione, e dove s'incontrano tutte quelle avviluppate discussioni circa la libertà e la forza della grazia, il peccato e la moralità della grazia,

[164]) Non è detto con ciò che non sorgano a questo punto dei problemi anche per il moderno concetto dell'evoluzione. Esso è certamente anche oggi, anzi oggi specialmente, un concetto che racchiude in sè le più grandi difficoltà, v. Bergson, *L'évolution créatrice*. Ma non possiamo qui occuparci di tal questione. Basta dire che ad ogni modo in questa forma tomistica le mediazioni e i passaggi non hanno alcuna interna necessità, ma sono posti da un arbitrio antropomorfico.

sulle quali non occorre qui addentrarci maggiormente. Con la riduzione del salto il pensiero resta sodisfatto nel suo bisogno di unità e continuità, ma anzitutto si sodisfa anche quel bisogno, di cui ci occupiamo nel presente studio, di inquadramento e avvicinamento della vita sociale terrena all'organismo sociologico della vita religiosa contenente gli ultimi princìpi e valori della vita. Diventato quest'organismo teocrazia papale e forma sociologica fondamentale dell'esistenza, che tutto abbraccia e determina in parte direttamente in parte indirettamente l'intiera vita, in esso s'articola in doppia guisa la vita terrena: da un lato in quanto essa vien ridotta al pensiero stoico-cristiano di un diritto naturale che accentua al possibile la libertà del sentire e l'umana comunione d'amore e mescola giudiziosamente conservatorismo e radicalismo, dall'altro lato e soprattutto in quanto questa legge di natura nel suo spiegarsi addita, al disopra di sè, un assoluto e sopranaturale scopo della vita, il quale soltanto perfeziona il naturale amore di Dio e la naturale umanità, e che s'inizia col mistico-sacramentale miracolo della grazia operato dalla Chiesa [165]).

Logica scolastica e sistema sociale di caste. — Ecco dunque le idee fondamentali su cui riposa l'etica del

---

[165]) Sul concetto di svolgimento in S. Tommaso v. Werner, II, 469 sg., 518 sg., 533, 547, e tutta la parte che tratta dei gradi di finalità II, 295-297; Feugueray, p. 131, 190 sg., 193; *Summa* la 2ae qu. 87 a. 1: *Humanae rationi naturale esse videtur ut gradatim ab imperfecto ad perfectum veniat.* Ma ciò vale anche per il rapporto da natura a grazia, in cui questa appare ora perfezionamento della natura, ora soprastruttura sopranaturale. Qu. 106 art. 3: *Non enim aliquid ad perfectum adducitur statim a principio, sed quodam temporalis successionis ordine, sicut aliquis primum fit puer et postmodum vir;* quindi il processo graduale della rivelazione dalla *lex naturae* alla *lex vetus* e da questa alla *lex nova.* Il carattere in sostanza meramente architettonico di quest'idea di svolgimento è ben delineato dal Gass, *Gesch. d. christl. Ethik,* I, 432, 324 sg.

tomismo, e sulla base delle quali viene giustificato anche dialetticamente quell'apprezzamento della vita mondana, ch'è indispensabile per una civiltà unitaria. Può qui lasciarsi da parte il problema, proprio della storia dei dogmi, relativo al come si sia formata in particolare questa teoria sulla base della filosofia ecclesiastica francese, della filosofia giudaica e arabica, di Aristotele, di influssi patristici. Ma è decisivo il fatto che non solo S. Tommaso nell'elaborare tutti questi elementi fu uno dei più grandi pensatori del cattolicismo, ma che, data la sua rigorosa devozione al papato, egli ha saputo compiere la più stretta unione di quest'etica e di quest'idea di civiltà con la Chiesa unitaria universale e con la dominazione papale. È chiaro che la congiunzione è affatto logica e deriva dalla concatenazione stessa delle cose. L'artificioso sistema di un'etica fondata su pure e semplici forze miracolose e su gradi di rivelazione può reggersi soltanto mediante un miracolo centrale di divina autorità e oggettività. Ed è anche chiaro che siffatta autorità dev'essere affatto legale e formale, meramente formulante il divino, e che quindi ha così diritto come necessità di assoggettare con la forza il mondo a questo suo possesso di verità e a questa sua conoscenza del fine, in quanto esso non vi si assoggetti spontaneamente: il qual ultimo caso, dato il carattere graduale progressivo della legge di natura, è di regola da aspettarsi.

Si tratta qui, come in tutta la scolastica, di una maniera di pensare essenzialmente architettonica, in cui l'unità viene riferita alla saggia potenza ordinatrice del divino architetto dell'universo, che non lascia altro al pensiero umano se non la venerazione del grande intervento creatore e miracoloso e la conoscenza meditativa delle transizioni frapposte da Dio. Nel pensiero della continuità si manifesta la sua tendenza razionalistica,

nel pensiero degli interventi che portano sempre più oltre, dell'istituzione della grazia e della Chiesa, e in ultimo in quello della predestinazione, la tendenza irrazionale. Le due tendenze sono conciliate semplicemente da un quadro architettonico ritmico di costruzione graduata dell'universo. E così sono architettonicamente articolate l'ascensione dell'umanità e l'ascensione dell'anima singola verso il fine assoluto; architettonicamente articolata è anche l'idea della società, che risulta dall'attuazione del fine supremo, in quanto in essa non soltanto l'individuo percorre le singole fasi, ma anche tutta la società ascende progressivamente nei vari stadi di casta: dal non libero al libero al nobile e al borghese e da questi al monaco e al sacerdote e ai capi dello Stato e della gerarchia. Ciò si collega strettamente col carattere meramente architettonico del pensiero e va messo ancora in particolare rilievo. Il sistema sociale delle caste e il pensiero scolastico si corrispondono e si determinano reciprocamente. In entrambi i casi i singoli membri non sono riferiti ciascun per sè ai supremi valori e princìpi, ma soltanto con l'intermediario di un tutto, nel quale essi sono congiunti esteriormente in modo architettonico, e al quale essi partecipano soltanto in guisa molto esteriormente graduata e quantitativa. L'unità semplicemente architettonica della società e della civiltà si manifesta ancora particolarmente nel fatto che non solo in sezione longitudinale gli stadi di sviluppo così dell'individuo come dell'umanità hanno coesione soltanto esteriore, ma che anche in sezione trasversale i singoli gruppi hanno col senso del tutto relazione quiescente graduata soltanto esteriormente, sicchè soltanto il tutto attua l'idea del divino organismo di vita, mentre le singole classi e i singoli individui partecipano solo molto inegualmente

al vero e proprio ideale e al fine ultimo, come del resto anche la beatitudine celeste ha i suoi gradi e le sue classi. Transizioni operate dall'intervento del miracolo e rapporti con l'ideale unicamente quantitativi si conciliano qui dappertutto col concetto dell'armonia universale, come ovviamente la diversità delle caste si concilia con l'unità della società. Non vi è unità dell'ideale morale, nè materiale, per cui sia assegnata a tutti la stessa meta, nè formale, per cui la diversità sia addossata alla moralità individuale da attuarsi da ciascuno secondo la sua particolare natura e a ciascuno sia assegnato lo scopo almeno formalmente identico di un'autoformazione individuale. Si ha invece la distribuzione delle parti, delle classi, dei servizi in un tutto che si completa e si appoggia reciprocamente in modo architettonico, e la cui interna unità risiede nella volontà divina che mette tutte queste cose in relazione l'una con l'altra, e nell'autorità ecclesiastica che eseguisce quella volontà, distribuisce le parti e assume la responsabilità. « L'ordinata diversità degli stati ecclesiastici deve ripetere in grado più elevato, nel regno della grazia, la varietà armonica ch'è nell'ordine della natura. La diversità degli uffici è una necessità portata dall'idea dell'organismo sociale, che in questo punto s'uguaglia all'organismo umano, e permette al maggior numero possibile di prender parte attiva alla vita pubblica della Chiesa. La graduazione degli uffici e dei servizi è necessaria al buon ordinamento del tutto e serve ad ornare e abbellire la Chiesa » [166]).

---

[166]) Il pensiero del nesso tra la logica architettonica scolastica e la realtà sociale articolata per caste è simile a quello del Simmel circa il nesso del razionalismo e del relativismo moderni con l'economia monetaria e i suoi effetti sociali. È questa un'applicazione del pensiero marxistico relativo alla dipendenza della soprastruttura spirituale dal sostrato economico-sociale; applicazione che con la necessaria prudenza mi pare giustificata e

Altre debolezze del sistema. — Il sistema, nei suoi artificiosi distacchi e concatenazioni, contiene anche altre palmari difficoltà e oscurità. Una di esse è la differenza tra l'amor di Dio sopranaturale e il naturale, la trasformazione del misticismo neoplatonico, che scaturisce per logica interna dal processo dello spirito, in

---

luminosa. Naturalmente non per questo la logica diventa un semplice riflesso o una semplice traduzione di condizioni economico-sociali in pretese leggi del pensiero, che per il pensatore si mutino in apparenti necessità logiche. Ma ogni pensiero ha in ogni tempo certi punti considerati naturali e ovvii, sui quali esso s'appoggia come su assiomi. Per il vero pensiero essi non sono affatto assiomi; esso, se non manca il giudizio critico autonomo, li risolve nuovamente e li sposta, senza che per questo le sottostrutture sociali abbiano già avuto bisogno di mutarsi. Ma si suole esser sodisfatti appunto di questi punti ritenuti senza esame naturali ed ovvii, specialmente se essi signoreggiano visibilmente la vita pratica. Certamente la moderna fiducia nella possibilità di misurare tutto con una sicura norma razionale e nella possibilità, ritenuta ovvia e naturale, di far passare tutto in tutto, riceve dal valore apparentemente oggettivo del denaro e dalla conseguente possibilità di scambio generale un vigoroso impulso psicologico a consolidarsi in abito di pensiero, ma però il puro lavoro logico, dove segue soltanto sè medesimo, non soggiace a siffatti influssi psicologici e mette in forse quei pregiudizi. Somigliante mi sembra l'inclinazione scolastica ad accontentarsi di un'unità esteriormente architettonica e a sbrigarsi del rapporto di valore dell'individuo, purchè in un gruppo qualsiasi esso partecipi in misura graduata al senso del tutto, a sottostare all'influsso psicologico della vita classistica e corporativa dello Stato, della società, della Chiesa. Per ciò appunto alla scolastica è ignoto il moderno individualismo, che vuol dare a ciascuno alla sua maniera una parte immediata al senso del tutto. Ciò del resto non toglie che d'altra parte la logica scolastica segua il puro impulso logico-dialettico. Inoltre siffatti influssi psicologici, che rannodano la logica a certi punti naturali e ovvii, non provengono soltanto dal campo economico e sociale: appunto nella scolastica lo dimostra per esempio l'escatologia, sebbene anche qui nelle rappresentanze, nelle penitenze, nelle ammende trasparisca il sostrato sociale. Ad ogni modo credo di aver qui dimostrato che questi influssi provenienti dal sostrato medesimo sono molto considerevoli, e che le teorie sociali cristiane del cattolicismo sono in questo punto condizionate da un elemento psicologico di fatto, non dalla dialettica dell'idea cristiana, il cui individualismo non può rimaner sodisfatto da questa soluzione, e infatti se ne è allontanato, come si vedrà trattandosi del protestantesimo.

un radicale miracolo della Chiesa; l'altra il modo incerto di considerare la legge di natura, ora nel senso aristotelico di uno svolgimento vittorioso della ragione, ora nel senso ecclesiastico di una completa corruzione dipendente dal peccato originario. A ciò s'aggiungono le incertezze della « dottrina della perfezione », che in sè dovrebbe prescrivere a ogni individuo il fine della mistica moralità della grazia, ma data la impossibilità di fatto non può fare sperare alla media degli uomini se non un avvicinamento, e assegna la piena moralità della grazia, o almeno la indica come più facilmente conseguibile, solo ad una particolare categoria che la attua in rappresentanza con l'aiuto di mezzi spirituali particolarmente favorevoli. In complesso tuttavia è indubbiamente un tentativo grandioso e genialissimo quello di combinare gli svariati motivi di formazione comunitaria umana, i motivi terreno-sociali e i religioso-universali-mistici. Nello sforzo di garantire l'indipendenza di queste diverse zone della vita e di conservare anche nell'ascensione del movimento della vita l'interna differenza dei gradi, pur tenendo fermo contemporaneamente il riferimento ad un ultimo fine religioso, si è spesso così più probabilmente vicini alla verità della vita, che non siano le costruzioni biologico-naturalistiche della moderna sociologia col loro relativismo che soffoca l'individuo nel collettivismo e fa monisticamente trapassare tutto in tutto. In ogni caso si ha qui, fino ad oggi, la grande forma fondamentale della filosofia sociale cattolica. I contrasti, intorno a cui questa si affatica, sorgono e sorgeranno sempre di bel nuovo dalla vita, fin da quando accanto alle formazioni sociali mondane v'è un'idea universale etico-religiosa, che certamente niente varrà più a cancellare, l'idea della personalità congiunta con Dio e della comunione umana congiunta con Dio, e quest'idea deve combattere per portare i

suoi pensieri, oltre l'ambito della propria comunione culturale, nella vita universale. Indubbiamente la teoria medioevale meditò molto acutamente su questi contrasti e altrettanto indubbiamente si avvicinò alla loro soluzione. Perchè in generale l'ideale etico cristiano possa affermarsi quale scopo supremo ed avere validità universale, incorporandosi quindi le forme naturali della vita e gli ideali etici terreni, difficilmente vi sarà mai altro mezzo che il pensiero di uno svolgimento che conduca dai valori terreni agli oltreterreni [167]).

Indispensabilità del tomismo per l'idea cattolica della civiltà. — La maniera speciale con cui S. Tommaso ha svolto questo pensiero dipese certamente dall'assetto effettivo della vita e dallo speciale modo di pensare della sua età, in cui l'irrazionalismo volontaristico del concetto di Dio e le istituzioni e gli interventi, che ne conseguono, si possono conciliare con l'esigenza logica ed etica dell'unità soltanto mediante un piano architettonico antropomorfico dell'universo e mediante transizioni semplicemente architettoniche da grado a grado. Nessuna meraviglia adunque che da questo piano la successiva critica degli Scotisti e poi principalmente degli Occamisti abbia poi distillato il puro indeterminismo e il puro arbitrio; ma è anche altrettanto comprensibile che da questa critica più tardi il cattolicismo sia tornato al tomismo, alla sua continuatività e ai suoi trapassi. Indubbiamente la cosidetta teologia nominalistica del tardo medioevo portò su questo sistema di conciliazione una critica acuta e dissolvendolo rese possibili maggior libertà di mo-

---

[167]) Cfr. il mio articolo *Grundprobleme der Ethik*, « Z. f. Theol. und Kirche », 1902; nonchè la splendida esposizione dei caratteri dell'etica dantesca nel Vossler, *Dante*, I, p. 558-569.

vimento alla vita mondana e più libera attuazione di sè al pensiero religioso, meno vincolato da riguardi alla ragione. E anche la teologia dei Riformatori si svolse dalla decomposizione del tomismo e dalla restaurazione del contrasto assoluto: ma in compenso essi dovettero poi percorrere vie nuove per motivare l'etica sociale e culturale. Invece per il cattolicismo il nominalismo significò soltanto la fine della conciliazione indispensabile alla sua idea di civiltà, senza che se ne creasse una nuova. Nel nominalismo si ha la dissoluzione non soltanto del dogma, ma anche e soprattutto dell'etica sociale; e con l'opposizione tra ragione e rivelazione si staccano l'uno dall'altra anche Stato e Chiesa. E anche lo svolgimento umanistico degli elementi antichi già compresi nella scolastica, quale si ebbe per esempio in Niccolò da Cusa e in Tommaso Moro, si allontanò sempre più dall'idea cattolica di una natura e di una sopranatura signoreggiate e guidate dalla grazia, sicchè anche contro l'umanismo divenne necessario accentuare nuovamente quel tomismo, che tiene tutti questi elementi in equilibrio [168]). Perciò il catto-

[168]) Su questo periodo ancora pochissimo studiato e assai oscuro specialmente per quel che riguarda la sua etica e la sua filosofia sociale cfr. adesso gli accenni di comprensione nel HERMELINCK, *Die theologische Fakultät in Tübingen vor der Reformation 1477-1534*, 1906, e il mio cenno su questo libro nelle « Götting. gel. Anz. », 1909. Intorno all'etica e alla filosofia sociale, inspirate all'umanismo, del Cusano, v., oltre il GIERKE, III, l'esposizione dell'EUCKEN, *Beiträge zur Einführung in die Geschichte der Philosophie*, 2ª ed., 1906; sull'etica di TOMMASO MORO, che sbocca completamente nel teismo universale del Rinascimento, v. l'istruttivo studio di G. DIETZEL, *Beiträge zur Gesch. des Sozial. u. Kommunismus*, « Vierteljahrsschrift für Staats-und Volkswirtschaft », V. Circa il tomismo della Controriforma, l'accoglimento, da esso reso possibile, della cultura del Rinascimento e la conseguente elevata cultura del cattolicismo, che in un primo momento superò di gran lunga quella dei paesi protestanti, v. GOTHEIN, *Staat und Gesellschaft des Zeitaltres der Gegenreformation* (« Kultur der Gegenwart », II, V, 1) (trad. ora in italiano col titolo *L'età della controriforma*, Venezia, La Nuova Italia ed.).

licismo, riordinandosi nella Controriforma, dovette fare ritorno al sistema conciliativo del tomismo e alla sua etica: ma così dovette ritornare per quanto era possibile, almeno sotto forma di esigenza, alle premesse che il tomismo implicava per le condizioni reali.

Reiterato ritorno al tomismo. — Perciò esso esige sempre di bel nuovo la restaurazione, almeno nelle linee fondamentali, di quelle generali condizioni politico-sociali, sulle quali s'era poggiato nel medioevo, e difende fino ad oggi il metodo filosofico-teologico della sua logica architettonica. La moderna filosofia sociale del cattolicismo si fonda ancora su queste due esigenze, sebbene in certo modo temperi e modernizzi la prima. Anche oggi alla metafisica della costruzione graduata naturale-sovranaturale dell' universo corrisponde un quadro sociale graduato in classi e una moralità quantitativamente graduata delle singole classi; e al compito di mettere all'unisono e di unificare questi diversi motivi etici fa riscontro l'esigenza di un'autorità che guidi il tutto, che stabilisca tesi dogmaticamente ed eticamente ben chiare ed assolutamente imperative, che esoneri l'individuo da questo lavoro di livellamento e domini autoritariamente la vita complessiva. Quando il cattolicismo si lascia sedurre dalla teoria sociale del razionalismo e dell'individualismo moderni, e si appropria lo spirito di un'interiorità e autonomia che creano tutto dal proprio interno senza autorità e quindi senza potere coercitivo, esso vien meno al suo spirito tradizionale e sono allora inevitabili reazioni dissolventi sulla sua metafisica e sulla sua etica. Ciò si manifestò chiaramente nell'età dell'illuminismo, allorchè la teologia cattolica accettò l'etica e la filosofia sociale del Kant come corollario della nuova metafisica della personalità, ma poi, costretta dalla reazione dell'ideale

sociale cattolico, espulse nuovamente anche le teorie metafisiche generali. E l'importanza che anche oggi hanno il cosidetto americanismo e il modernismo è di mostrare nuovamente e nettamente questo nesso scambievole; difficilmente a questi indirizzi, con la loro accettazione del così variopinto pensiero moderno informato alla filosofia della natura, alla filosofia della storia, alla filosofia sociale, alla metafisica, riuscirà quel che riuscì al tomismo col suo semplice e compatto aristotelismo. Anche il terreno delle condizioni pratiche, infinitamente complesse, della vita moderna, non si assoggetterà all'etica cattolica così facilmente, come la situazione sociale trovata da S. Tommaso [169]). È prevedibile che il tomismo continuerà sempre a vincere fino a che una volta o l'altra la vittoria non lo avrà portato a morte.

---

[169]) Circa il cattolicismo del periodo illuministico v. LUDWIG, vescovo suffraganeo del circolo di Würzburg, nella posizione da lui assunta nel 1905-6 di fronte all'illuminismo teologico e alla restaurazione ecclesiastica. Qui salta agli occhi come il kantismo miscredente, penetrato profondamente nel sistema cattolico, in prima linea si sottrae all'ideale sociale della signoria universale della Chiesa unificante natura e grazia. Per le condizioni moderne v. l'interessantissimo libro dell'abate HOUTIN, *L'américanisme*. Anche le *Quelques Lettres* del LOISY, 1908, accennano più volte all'inconciliabilità del complessivo pensiero tomistico-curialistico col moderno pensiero sociale e con le sue premesse metafisico-etiche. I tentativi di far accettare al cattolicismo soltanto le moderne teorie sociali, senza che ciò influisca sulla dogmatica, sull'etica e sulla filosofia ecclesiastica in generale, sono mere illusioni, e vi è la sua buona ragione se in questi modernisti meramente sociali alla fine si fa sempre strada anche la critica dogmatica e filosofica. Fino a qual punto poi si possa così fondare un nuovo cattolicismo, non c'è stato ancora mostrato. A questo proposito v. i due scritti di M. LEGENDRE e J. CHEVALIER, *Le catholicisme et la société*, 1907 (« Collection des doctrines politiques publiée sous la direction de Mater », II) e G. TYRREL, *Medievalism*, Londra, 1908. Il primo di questi due libri ha poca importanza, mentre invece il secondo è interessantissimo: esso mostra un cattolicismo organico-evoluzionistico, il quale altro non è se non il comune spirito cristiano operante liberamente e interiormente negli individui; lo spirito, cioè, di quel cristianesimo, che in quanto religione è diverso

8. La filosofia sociale medioevale secondo i princìpi del tomismo.

Possibilità di una filosofia sociale unitaria. — Con questa compenetrazione teoretico-etica della civiltà unitaria ecclesiastica è stato trovato un pensiero fondamentale, che abbraccia e articola tutta la vita. Un edificio graduato di finalità, che ascende dai fini animaleschi del senso agli spirituali-sociali, e da questi ai fini religiosi ultraterreni, e che abbraccia il regno della natura e quello della grazia, le formazioni sociali extra-religiose e l'istituto salutare della Chiesa, lo stato primordiale, lo stato di peccato, e l'al di là, riunendoli nel concetto del *corpus christianum* ovvero nel concetto della Chiesa ampliata oltre i suoi naturali stadi preparatori: ecco il pensiero fondamentale, la plastica e fantasiosa intuizione, strettamente collegata con la metafisica e con la filosofia della storia, nella quale si compongono le diversità ed i contrasti della vita. Senonchè con questa unitarietà del pensiero sulla civiltà sorge anche l'unitarietà del pensiero sociologico fondamentale, dello schema sociologico fondamentale, che esprime come ideale generale di principio il comune riferirsi degli uomini l'uno all'altro nel conseguimento dello scopo finale assoluto e nell'attuazione degli scopi

---

dalla teologia, ed è divino in quanto è religione, non in quanto è teologia, e quindi nelle decisioni dogmatiche ed etiche della Chiesa vede soltanto dogmi esplicativi provvisori nè può quindi loro riconoscere alcun diritto a farsi valere coercitivamente. Per questo tipo di cattolicismo tali dogmi cadono di per sè, e con esso può unificarsi facilmente la moderna vita sociale, la libera Chiesa nel libero Stato. Sulla purezza religiosa e sul carattere moderno di tutta questa concezione non può sorger dubbio; ma a mio parere essa sopprime precisamente il cattolicismo e praticamente è affatto inattuabile senza infrangere l'unitarierà del dogma e con essa la base su cui si innalza il cattolicismo. V. anche Karl Holl, *Der Modernismus*, 1908, il cui giudizio, p. 41 sg., mi sembra affatto esatto.

intermedi che a quello conducono. Ora soltanto esso diventa esigenza, e ora soltanto diventa possibile formulare il pensiero sociologico fondamentale dell'idea cristiano-ecclesiastica come nucleo e norma di tutte le costruzioni sociali possibili in generale e giustificate, e costruirle sulla sua base. Ciò che con esso non può costruirsi, è messo in conto della corruzione peccaminosa e della resistenza alla norma. Ma la provvidenza, che opera nella legge di natura e nella relazione di essa col regno della grazia, cura che tutte le formazioni sociologiche in complesso si muovano in questa direzione, che anche i perturbamenti e le istituzioni, che provengono dal peccato, della forza, del diritto coercitivo, della servitù, siano piegati a diventar mezzi di bene e impedimenti al peccato [170]). Contro le corru-

---

[170]) Per quanto segue mi serviranno da fonti, accanto ai commentari sulla Bibbia e su ARISTOTELE, la grande *Somma*, di cui qui va presa in considerazione specialmente la *secunda secundae*, la piccola *Somma*, il cui terzo libro tratta l'etica, e lo scritto *De regimine principum*, del quale però si attribuiscono a S. TOMMASO soltanto il primo libro e parti del secondo. Inoltre occorre tener conto delle esposizioni del JOURDAIN, I, del JANET, I, dei su menzionati BAUMANN, FEUGUERAY, THÖMES, ai quali bisogna aggiungere MAX MAURENBRECHER, *Thoma's Stellung zu dem Wirtschaftsleben seiner Zeit*, 1898 (della quale opera purtroppo è uscito soltanto un primo fascicolo). Accanto agli scritti tomistici occorre adoperare continuamente anche i moderni Neotomisti, che hanno raccolto sistematicamente il materiale disseminato, mettono per la prima volta in giusta luce il suo interno significato di fronte al diverso spirito moderno, e con la loro polemica contro la moderna teoria sociale rendono intuitivo anche il significato storico del tomismo. Qui voglio segnalare in modo particolare il già citato libro, molto istruttivo, di THEOD. MEYER, S. J., *Die christlich-ethischen Sozialprinzipien und die Arbeiterfrage*, 4ª ed., 1907, primo fascicolo della serie « Die soziale Frage beleuchtet durch die Stimmen aus Maria Laach »; anche degli altri fascicoli di questa serie, dedicati a tutte le moderne questioni sociali e politiche, si trovano molti dati istruttivi sullo « spirito » del pensiero sociologico cattolico-cristano. Inoltre, CATHREIN, *Moralphilosophie. Eine wissenschaftliche Darstellung der sittlichen, einschliesslich der rechtlichen Ordnung*, 3ª ed., 1899, nonchè RATZINGER, *Die Volkswirtschaft in ihren ethischen Grund-*

zioni realmente rovinose, provocate da puro egoismo e da disfrenamento delle passioni, bastano la predicazione, la disciplina, il mantenimento della fede e della

lagen, 1881, e VON NOSTITZ-RIENECK, *Das Problem der Kultur*, 1885. Un difetto comune alla maggior parte delle esposizioni della dottrina sociale e politica del tomismo è che esse non badano precisamente al tipo ideale di pensiero sociologico cui quella è improntata, o allo schema fondamentale, ma collocano le singole teorie fondamentali immediatamente l'una accanto all'altra. Senonchè queste in parte sono quel che v'ha di più estraneo alla storia contemporanea e di meno efficace, in parte divengono in tal modo inintelligibili nel loro contenuto storicamente efficace, e non tenendosi così conto del su accennato spirito appaiono semplici miscugli eclettici derivati dalla Bibbia, dai Padri, da Aristotele, da Cicerone, da SENECA, dal diritto canonico e dalle condizioni del tempo: e il Janet se ne lagna poi come di una grande confusione! In realtà invece tutto il materiale raccolto è inquadrato molto accortamente e sicuramente in un pensiero di principio. Da menzionarsi anche qui è il VON EICKEN, che invece tenta di rappresentare come un principio unico tutta la teoria medioevale sulla civiltà e sulla società. Ma la sua esposizione diventa una vera caricatura, in quanto con dottrinarismo arbitrario egli costruisce tutto dal concetto del dominio universale dell'ascesi, e fa distruggere completamente alla Chiesa, in via di principio, famiglia, Stato, società, per sostituirvisi essa. Il vero e unico ideale della Chiesa sarebbe l'ascetico Stato di Dio come unica forma della società, con la soppressione della vita sessuale, dello Stato, del potere, della proprietà, della disuguaglianza. Se essa tuttavia a propria integrazione accoglie il relativo diritto naturale cristiano, ciò le sarebbe imposto dalla ribelle natura del mondo; e se i maggiori teologi derivano il diritto di natura dall'idea cristiana e lo riconoscono nella maniera più formale, ciò non sarebbe altro che incurabile confusione, a causa della quale la Chiesa non sarebbe mai pervenuta a logica comprensione del proprio principio. Tutte queste però sono costruzioni campate su premesse false. Il von Eicken omette per principio di discutere le costruzioni proprie dei teologi, e specialmente di S. Tommaso, perchè, già, egli sa quel ch' essi non sanno e che anzi addirittura oppugnano, che, cioè, il dominio mondiale dell'ascesi è l'unico pensiero fondamentale del cattolicismo, e che dietro ogni riferirsi di istituzioni mondane a valori religiosi di vita sta in agguato la consequenzialità logica del dominio universale dell'ascesi negatrice del mondo, anche se le manifestazioni religiose non hanno esse medesime alcun sentore di siffatta consequenzialità. Invece che ai grandi teologi egli si attiene ad una quantità di singoli dati accumulati a guisa di mosaico, presi di preferenza dalla letteratura laica o da scrittori laici d'opposizione. Ma così nasce un'immagine falsa, sulla base della quale inoltre non si potrebbero capire l'odierno cattolicismo nè la sua filosofia so-

signoria ecclesiastica, diventando così di per sè tali perturbazioni tutt'al più eccezioni e casi superabili, che del resto occorre sopportare con umile rassegnazione come punizione dei peccati [171]).

Nuova situazione in confronto con la teoria sociale della Chiesa antica. — La Chiesa antica non aveva avuto filosofia sociale. Per essa, la formazione sociale della Chiesa e le formazioni sociali esteriori divergevano. È

---

ciale. A tutta la teoria sociale del medioevo da S. Tommaso in poi si riferisce il capitolo intitolato *Le teorie pubblicistiche del medioevo* del GIERKE, *Genossenschaftsrecht*, III, 501-644, di cui si devono sempre tener sott'occhio i copiosi dati, a complemento del tomismo. Altri ne offre lo stesso GIERKE, *Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, 1880. Circa la situazione generale v. A. EHRHARD, *Das Mittelalter und seine kirchliche Entwickelung*, 1908.

[171]) V. CATHREIN, II, 373. « Naturalmente recheremo nell'ambito della nostra indagine soltanto quelle società, che sorgono necessariamente dalla natura dell'uomo e che sole sono suscettibili di indagine filosofica e la esigono, perchè esse sole posseggono un compito e un indirizzo determinati dalla natura. Per le associazioni libere entrano in computo, filosoficamente parlando, soltanto le massime generali di diritto, che abbiamo già esposte parlando dei contratti (v. sopra, p. 340 sgg.) ». Esse vengono regolate secondo le prescrizioni della virtù dell'equità: e l'osservanza dei contratti che non offendono l'equità è un dovere *de lege naturae*. Ciò semplifica di molto la teoria sociale cattolica e mette da parte gran parte della materia di cui si occupa la sociologia moderna, al fine di trovare non norme di diritto naturale, ma concetti generali, fondati sull'empirismo, relativi ai rapporti sociologici. Il pensiero fondamentale decisivo è la congiunzione del naturale e del normativo, per la quale forniscono il fondamento la dottrina stoica della legge naturale e quella cristiana della provvidenza. In questo la teoria sociale cattolica viene a contatto col suo contrapposto moderno, con la teoria sociale biologico-psicologistica (a questo proposito v. P. BARTH, *Die Philosophie der Geschichte als Soziologie*, I, 1897), per la quale parimenti quel ch'è naturalmente necessario è anche normativo, senonchè nell'un caso la natura è interpretata movendo dal normativo, nell'altro questo è interpretato movendo dalla natura. Invece il moderno idealismo della teoria della conoscenza, con le sue fondamentali indagini sul rapporto tra il naturale e il normativo, tra l'elemento psicologico e quello che ha validità per sè, crea in generale all'etica sociale altri fondamenti, cfr. TÖNNIES, *Ethik und Sozialismus*, « Archiv », XXV.

vero che, con l'aiuto dello stoicismo, essa insegnava a derivarle da un'idea centrale, dalla *lex naturae*, e quindi a considerarle poste da Dio; ma vedeva in esse essenzialmente soltanto l'aspetto dell'ordine sociale ottenebrato e contraffatto dal peccato e contrastante alla vera idea, col suo uso della forza, col diritto, con la pena di morte, con la guerra, con la proprietà privata, col commercio, e se aveva accettato questi elementi in parte come punizione e in parte come correzione del peccato, tuttavia vedeva in essi fortemente oscurata dal paganesimo e dall'egoismo umano la legge naturale. Per l'ideale sociologico interno della Chiesa contavano ben altre cose, l'autorità del sacerdozio e il potere salvatore dei sacramenti, la santificazione di sè, l'abnegazione di sè e la dedizione alla Chiesa, l'amore ignaro di ogni diritto e di ogni brama di guadagno. Quindi i due campi rimasero distinti, e l'identificazione teoretica della *lex naturae* con la *lex Mosis* si riferiva più che altro all'unità dell'assoluto diritto di natura primordiale con la legge giudeo-cristiana, dava solo la generale tranquillità di coscienza sul diritto delle formazioni sociali extraecclesiastiche, ma non mezzo alcuno di accettarle e riconoscerle nella loro concreta forma presente, all'infuori della rassegnazione e dell'acquiescenza al corso peccaminoso del mondo e alle sue forme stabilite sino alla fine del mondo. In tal modo i due elementi non potevano mai praticamente procedere all'unisono; ed anche teoreticamente era impossibile, movendo dall'idea sociologica fondamentale della Chiesa cristiana, concepire e regolare queste formazioni. A questo proposito sono caratteristiche specialmente le oscillazioni di S. Agostino, che da un lato elaborò il pensiero della serie finalistica ascendente e dell'uso del terreno per il celeste, e dall'altro lato poi, con la sua dottrina del peccato e della predestinazione, respinse e condannò radi-

calmente la vita sociale qual'era, senza tuttavia sentir bisogno di un nuovo assetto sociale conforme all'idea. Era così impossibile un'unitaria filosofia sociale cristiana; d'altra parte una filosofia sociale frazionata tra la dottrina della Chiesa e quella della *lex naturae* era incompatibile con la pretesa dell'idea cristiana di concepire tutto sulla base del suo assoluto valore di vita e di rifiutare tutto quello che non si poteva concepire da questo punto di vista. In questo campo adunque il contrasto rimase pienamente.

Progresso della teoria sociale nel primo medioevo. — Invece la teoria del primo medioevo e in particolare quella del tomismo poterono e dovettero costruire una teoria sociale unitaria, perchè prendevano le mosse dall'effettività e dalla necessità di una civiltà unitaria cristiana. Con quanto abbiamo detto finora abbiamo dimostrato in qual modo si potè giungere a considerare questa premessa ovvia e naturale, e in qual modo essa potè costruirsi anche teoreticamente mediante il concetto dei gradi finali. Per la teoria medioevale fu decisiva la nuova concezione della legge di natura, nella quale passò in seconda linea la differenza tra lo stato primordiale assoluto e lo stato peccaminoso relativo, e al disopra del suo carattere di distruzione e di punizione venne messo in rilievo l'altro di guarigione e di positivo progresso. Le formazioni sociali umane si sarebbero avute anche senza il peccato originale, ma con lo spirito dell'amore e della volontaria superordinazione e subordinazione, senza resistenza dei sensi alla ragione e quindi senza dolori e sofferenze. Ma, astraendo da questa diversa motivazione fondamentale, di fatto esse sarebbero sempre state molto simili a quelle effettivamente svoltesi. La legge di natura non è più precisamente identica con la legge cristiana della grazia e

con l'età d'oro dello stoicismo, sibbene soltanto fase e forma di preparazione per la mistica comunione di grazia; preparazione che nel senso della teoria evoluzionistica di Aristotele viene intesa come effetto dell'istinto razionale operante sulla materia naturale [172]).

---

[172]) Cfr. WERNER, II, 460 sg. e la 2ae, qu. 96 art. 3, secondo cui anche senza il peccato originale sarebbe esistita tra gli uomini una differenza naturale di qualità corporali e spirituali, e avrebbe condotto a necessari rapporti naturali di dominazione. Il mutamento più singolare è quello intervenuto nel modo di considerare i due problemi fondamentali, che fin dall'antichità hanno dominato questo campo: quelli cioè della proprietà e della schiavitù. La Chiesa antica, d'accordo con lo stoicismo, quasi senza eccezione aveva assolutamente negato la proprietà privata e la schiavitù per il diritto naturale puro, mettendole a conto soltanto del peccato, come punizione e rimedio. Invece S. TOMMASO, seguendo ARISTOTELE, inclina all' occasione a giustificarle entro certi limiti, sulla base dell' evoluzione e tenendo conto delle circostanze e dell' utilità, anche dal punto di vista del diritto naturale puro, senza intervento del peccato originale. Sarebbe stato a suo credere vantaggioso per lo svolgimento dell'umanità, che dal primitivo comunismo, che negava la libera possibilità d'occupazione, sia sorta la proprietà privata; soltanto le forme particolari di questa sono determinate dal peccato originale, e la redenzione la rimetterebbe almeno in libero uso universale mediante l'obbligo della carità, v. JANET, I, 374-377 e 2a 2ae qu. 57 circa il diritto naturale e il positivo, nonchè qu. 66 art. 2 circa la proprietà privata. In maniera simile, sebbene con maggiore riserbo, S. Tommaso giudica la schiavitù; nelle *Expositiones*, cioè nel commentario ad Aristotele, segue senza contradire la motivazione aristotelica della schiavitù come prodotto di naturale disuguaglianza; nella sua propria trattazione, *Summa* I, q. 96, art. 3 e 2a 2ae, qu. 57, a. 3, dichiara necessariamente conforme al diritto naturale e senza peccato il rapporto di dominio in generale, e invece considera la schiavitù come punizione dei peccati, nelle condizioni del peccato però giustificata dall'utilità tanto dello schiavo quanto del padrone. Inoltre poi la schiavitù viene anche ricondotta al diritto delle genti (prigionieri di guerra), il quale è un diritto naturale che tien conto delle condizioni concrete senza preoccupazioni accessorie di peccati. V. Janet, 377-379; su entrambe anche il MAURENBRECHER, il quale a ragione mette vigorosamente in rilievo, per la schiavitù la contradizione con l' antica dottrina patristica, per la proprietà la divergenza da essa. Relativamente al terzo problema fondamentale del dominio, cioè alla dominazione politica, risulta evidente da quanto abbiamo detto che essa si capiva e si capisce da sè anche per il diritto naturale puro: soltanto la forma particolare del potere coattivo regio

La legge di natura presenta quindi naturalmente difetti, limiti, dai quali però non dobbiamo lasciarci impressionare; e perciò anche nel suo aspetto ottenebrato e relativo diventa riferibile alla moralità della grazia e alla Chiesa. Essa per sua natura si riferisce alla prosperità terrena, e a Dio solo in quanto principio naturalmente riconoscibile di ordine e di armonia; abbisogna quindi di pedagogia e di disciplina, di legge e di regola, di applicazione ed elaborazione umana dei princìpi [173]). Il regno della natura diventa vestibolo del regno della grazia [174]).

è conseguenza dei peccati, ma giustificato anch'esso come rimedio ad essi, Janet, I, 398 e *De reg. princ.*, II, 8 e 11.

[173]) Limiti della legge di natura così nello stato relativo come nell'assoluto, quale legge di comando e di scopi terreni, nei quali essa coincide con la mosaica, di contro alla legge evangelica della libertà, dell'amore, del fine sopranaturale-mistico v. 1.a 2.ae qu. 107 e 108. Le due leggi possono distinguersi *secundum quod una propinquius ordinat ad finem, alia vero remotius: puta in una eademque civitate dicitur alia lex, quae imponitur viris perfectis, qui statim possunt exequi ea, quae pertinent ad bonum commune; et alia lex datur de disciplina puerorum, qui sunt instruendi, qualiter postmodum opera virorum exequantur* qu. 107 art. 1; anche qui, dunque l'idea dell'evoluzione.

[174]) L'andamento complessivo del pensiero etico è che il fine assoluto della *beatitudo*, cioè della *visio dei excedens facultatem creaturae*, può conseguirsi solo mediante un preliminare lavoro su se stessi, un acquisto di meriti, sulla base della ragione naturale, cioè del diritto di natura. Questi meriti naturali, attuati bensì dalla libertà compartita all'uomo e abilitanti gli uomini a partecipare alla sistematica elaborazione divina dell'universo, ma in ultima analisi dovuti anch'essi a impulsi razionali divini, costituiscono la disposizione e la preparazione, sulla base delle quali soltanto possono infondersi le virtù della grazia. In tal guisa anche tutta la preparazione cade sotto la direzione dello scopo religioso finale e quindi della Chiesa, e così pure, poichè la preparazione si attua per opera della *lex naturae*, tutto quel ch'è contenuto in questa legge. Ma questo contenuto è tutto l'ambito dell'attività umana; 1.a 2.ae qu. 94 a. 2: in prima linea viene la propria conservazione con tutto quel che ad essa si riferisce; in secondo luogo succedono i rapporti sessuali e l'allevamento della generazione crescente. Mentre queste due attività gli uomini le hanno comuni con tutte le creature *ex lege naturae*, la terza è propria alla *lex na-*

Con ciò è dato uno schema sociologico fondamentale. — Ma con ciò compare un nesso di finalità superordinate insieme ad entrambi, e con esso anche uno schema sociologico fondamentale comune ad entrambe le sfere, e solo modificato in ciascuna di esse. Da questo schema fondamentale può e deve scaturire una filosofia sociale unitaria, la quale si fonda non più su premesse distinte per la Chiesa e per il mondo, sibbene su un unico ideale assiomatico fondamentale di tutte le pensabili e possibili formazioni sociali, e

---

turae dell'uomo, cioè i fini conoscitivi e i vincoli sociali tra gli uomini. In quanto tutto ciò vien riferito al fine assoluto, resta riferito anche alla Chiesa, e così si forma un doppio concetto della Chiesa, cioè la Chiesa in senso stretto come istituto sacramentale-gerarchico della salvazione, e la Chiesa in senso più ampio come *respublica christiana* o *corpus christianum* o *regnum Christi*, cioè come complesso delle relazioni di vita informate dal fine assoluto della grazia. Ottimamente il FEUGUERAY, p. 31: — « Partout la grâce vient se joindre à la nature, non pas pour la détruire, mais pour s'ajouter à elle et pour l'élever en la dominant. Cette capitale distinction se retrouve également en politique. Outre la politique rationelle et philosophique et au dessus d'elle il y a politique théologique, qui vient, non pas la renverser, mais en modifier les conclusions et lui donner un nouveau charactère. L'ordre naturel des sociétés humaines se complète et s'achève ainsi dans l'ordre surnaturel ». Il THÖMES, p. 24 cita, dal commentario su BOEZIO, quanto segue: — *Nec solum in spiritualibus, sed etiam in usu corporalium dirigit religio christiana et beatitudinem animae et corporis repromittit. Et ideo regulae eius universales dicuntur, utpote totam vitam hominis et omne, quod ad ipsum quolibet modo pertinet, et continentes et ordinantes.* A questo proposito occorre espressamente notare che col termine « politico » s'intende sempre in generale ogni elemento sociale non già soltanto statale, come dice S. TOMMASO nello illustrare la serie graduale neoplatonica delle *virtutes purgati animi, purgatoriae*: — *Est enim considerandum, quod ad politicas virtutes, secundum quod hic ducuntur, pertinet non solum bene operari ad commune, sed etiam bene operari ad partes communis, sc. ad domum et aliquam singularem personam.* Thömes 72. Intorno al doppio concetto della Chiesa e al *regnum Christi* v. MEYER, 65. « Sotto questo aspetto vien considerato anche l'organismo morale naturale della società umana, ed inserito nella grandiosa armonia dell'universo come un magnifico membro, a un tempo indissolubilmente collegato col sopranaturale organismo sociale della

applica lo schema su cui è fondata la Chiesa, in maniera graduale, anche a tutte le formazioni extraecclesiastiche. Soltanto così si può parlare di una teoria sociale unitaria cristiana, che deduce, giudica e conforma sulla base dell'ideale sociologico su cui è fondata la Chiesa anche tutte le formazioni sociali non religiose. Soltanto così si giunge al sentimento orgoglioso che soltanto la Chiesa ha in sue mani la chiave di tutte le conoscenze sociali e la medicina di tutti i mali sociali, come proclamano a ogni momento trionfalmente i To-

---

Chiesa cristiana ». Intorno a ciò, *De reg. princ.* I 12. Similmente a pag. 34: — « Chiunque voglia metter mano a riforme sociali, deve esser ben conscio d'entrare in un tempio doppiamente santo. Esso è santificato dalla natura che gli serve di fondamento, ed è un'altra volta santificato dalla divina mano del Redentore del mondo, che si è collocato su questo fondamento naturale e superiormente ad esso come — anche nei riguardi sociali — secondo Adamo, come principio rigeneratore dell'intiera struttura sociale ». Inoltre S. Tommaso, *Summa* III, qu. 8 art. 1 e 2: — *Genus humanum consideratur quasi unum corpus, quod vocatur mysticum, cuius caput est ipse Christus et quantum ad animas et quantum ad corpora.* Altri passi presso il Gierke, III, 518: — « Infinite volte i teologi e i canonisti adoperano la parola *ecclesia* nel senso di regno dell'umanità comprendente l'ordine terreno ». Vinc. Bellovacense parla di *duo latera corporis unius.* Dalla *Summa* di Stef. Tornacense: — *In eadem civitate sub uno rege duo populi sunt, et secundum duos populos duae vitae, duo principatus, duplex iurisdictionis ordo procedit*: la *civitas* è la *ecclesia*, il re Cristo, i popoli clero e laicato, gli ordinamenti della vita lo spirituale e il temporale, i *principatus* sono *sacerdotium* et *regnum*, i campi di diritto il *divinum* e l'*humanum*. E a un tempo si stabilisce un collegamento generale con il lato spirituale e corporale dell'uomo e si distinguono i fini oltreterreni e terreni come finalità di entrambi gli ordini ». « Lo spirito medioevale è in sè uno, sicchè il dualismo non può esser definitivo, e le opposizioni debbono trovare il loro superamento in una superiore unità ». Passi su questo *ad unum reduci*, sulla *ordinatio ad unum*, sulla *unitas principii*, e sulla motivazione di questa esigenza con l'unità e col carattere assoluto della valutazione cristiana della vita, che deve tutto abbracciare, v. p. 519 sg. Questa del resto è anche la premessa della teoria sociale statale, anticurialistica, che soltanto chiede che dentro il sistema l'accordo sia volontario anzichè diretto assolutisticamente dalla Chiesa, Gierke, III, 537-539.

misti moderni di fronte alle odierne crisi sociali e al disordine della vita moderna. Ma appunto per ciò è anche evidente che questa salvatrice teoria sociale del cristianesimo è un prodotto storico molto complesso, tutt'altro che facilmente e semplicemente uscito dalle idee cristiane fondamentali. Soltanto vasti prestiti scientifici fatti presso gli antichi, e profonde evoluzioni storiche di fatto, hanno reso possibile la « filosofia sociale cristiana » universale [175]).

Organismo e patriarcalismo come schema fondamentale. — Le complicazioni, i prestiti, le necessarie condizioni storiche di fatto, sono tutte cose che risultano chiare da quanto si è detto fin qua. Ora si tratta di determinare il senso e il contenuto di quel fondamentale schema sociologico cristiano, che così è stato elaborato e che serve di fondamento anche alle altre formazioni. Che cosa è quest'ideale sociologico fondamentale delle dottrine sociali cristiane, che, uscito dalla Chiesa, aiuta anche le formazioni sociali extraecclesiastiche a conseguire appieno la loro essenza e il loro spirito, e quindi armonizza tutta quanta la vita collettiva umana in certi sentimenti e in certe

---

[175]) Ciò è dimostrato in modo molto caratteristico dalle parti storiche della *Volkswirtschaft* del Ratzinger il quale propriamente si ricollega solo indirettamente alla predicazione evangelica di Gesù, in quanto dalla divinità-umanità di Cristo deriva la santificazione dell'umano, e dal suo mestiere di falegname la santificazione del lavoro! Anzitutto deve osservarsi il motto *et cetera adijcientur vobis.* Anche secondo il R. soltanto con S. Paolo si può propriamente trovare un punto di contatto. Per lui anche la patristica, svoltasi sotto l'influsso d'una società affatto degradata nel lusso e nel pauperismo, non offre che regole assai imperfette e unilaterali: soltanto il medioevo è l'età classica, alla quale condusse soltanto « una via lunghissima », e alla quale deve ritornare anche l'età moderna, solo conservando i grandi progressi della produzione capitalistica, che sotto la direzione dello Stato debbono servire soltanto a beneficio del lavoro effettivamente produttivo.

norme? Che cos'è in sostanza questo « spirito » del pensiero sociologico cristiano-cattolico, grazie al quale il cattolicismo si è proclamato fino ad oggi, ed oggi specialmente si proclama, rimedio generale a tutti i mali sociali? [176]). In questo campo vedremo realmente comparire idee essenzialmente cristiane, ma anche qui non senza considerevoli prestiti presso l'antica speculazione idealistica e altri svariati influssi d'ogni specie.

Il Vangelo aveva svolto uno schema sociologico fondamentale, che può chiamarsi radicale individualismo religioso e religioso universalismo d'amore. Ma da esso non poteva uscire immediatamente nè una vera organizzazione religiosa nè una norma per le formazioni socia-

---

[176]) La letteratura neotomistica è caratterizzata appunto dalla convinzione di possedere tale schema fondamentale come panacea di tutti i mali sociali, v. MEYER, p. 5: « I problemi politici sono sorti solidariamente coi sociali; e questa solidarietà è molto più profonda di quanto non si soglia ammettere. Essa non consiste soltanto nella superficialità delle reciproche influenze tra le due zone così strettamente collegate: il suo vero e unico fondamento è l'indivisibile unità di tutto l'ordine morale dell'universo ». P. 5: « La soluzione dei problemi sociali si consegue sulla base dei suoi immutabili e sacri princìpi, che costituiscono il naturale fondamento dell'intiero organismo sociale ». P. 6: « L'idea immutabile e il fondamento essenziale della struttura sociale ». P. 7: « La bandiera di princìpi inviolabili e sani... deve esser tenuta alta dalla Chiesa e dai suoi organi sacerdotali, per vocazione maestri di costumi e non egoistici consiglieri del popolo cristiano ». P. 9: « La verità di Dio, l'armonia e l'ordine interno, cioè la legge eterna del costume e del diritto... è la sua (della società) naturale condizione di vita ». P. 23: « La verità e la necessità immutabile d'un principio morale ». P. 28: « Le leggi dell'esistenza sociale ». — Il GIERKE, *Genossenschaftsrecht*, III, raggiunge le sue massime altezze precisamente nel delineare questo schema fondamentale, p. 50: « Lo svolgimento della teoria romanistico-canonistica sulle corporazioni ebbe attinenza in molti punti con i conati dello spirito medioevale rivolti ad abbracciare in via di principio Chiesa e Stato nella loro estrinsecazione complessiva e a concepire così scientificamente l'essenza dell'ordine sociale umano in generale. Questi conati risalgono nei loro inizi fino al periodo della grande lotta per le investiture, ma solo nel secolo XIII condussero alla costituzione di una compatta teoria pub-

li non religiose. Gesù applicava questo ideale caso per caso, persona per persona, e per il resto affidava il corso delle cose mondiali al Padre celeste, che con l'avvento del regno di Dio avrebbe attuato l'ideale universalmente. Del modo il Vangelo in generale non si preoccupava. Soltanto dal culto del Risorto nacque una nuova comunione religiosa, che raccolse nel pensiero d'una comunità cultuale l'individualismo e l'universalismo di Gesù, e in questa comunità assicurava ad ogni individuo uguaglianza religiosa e intimissima colleganza con gli altri. Ma, mentre essa col dogma, col sacerdozio, col sacramento, elaborava in sè medesima forti differenze, non poteva riunire la totalità se non nel pensiero

blicistica. Da questo punto in poi continuamente elaborate e svolte, le teorie pubblicistiche divennero a un tempo rappresentanti della prima autonoma filosofia dello Stato e del diritto. E appunto per questo introdussero nella storia dei concetti giuridici una potenza affatto nuova. Tale risultato fu dovuto al comune contributo di lavoro di varie scienze: infatti teologia e filosofia scolastica, storia politica e pubblicistica pratica di tendenza s'incontrarono sullo stesso terreno con la giurisprudenza professionale. Ma per quanto difformi fossero i punti di partenza, i fini, i mezzi adoperati, tuttavia la scienza medioevale in questo come in ogni altro campo conservò grande unità e coesione. Infatti, anzitutto si era... sul terreno d'una comune intuizione del mondo, le cui proposizioni supreme per lo spirito medioevale non erano una scoperta, sibbene premessa rivelata della scienza umana... Bentosto si prese a prestito da ogni parte, con reciproca buona volontà, tutto quello di cui si aveva bisogno... In questo modo vennero uniti in s i s t e m a elementi di provenienza diversa: 1. La Sacra scrittura e l'interpretazione di essa. 2. La patristica e principalmente la « città di Dio » di S. AGOSTINO fornirono alla teoria sociale del medioevo i contrassegni specificamente cristiani. 3. Le rappresentazioni propriamente germaniche le vennero dalle leggende storiche medievali e dalle concezioni popolari da esse derivanti. 4. Fu in ogni caso pregiudizialmente di norma alla forma scientifica di tutta la teoria l'antica filosofia politica richiamata in vita, e soprattutto la politica di ARISTOTELE, diventata canone intangibile. 5. A tutti questi gruppi di fonti la giurisprudenza aggiunse l'immenso materiale di diritto positivo, ch'era immagazzinato nel diritto romano e nel canonico e in parte anche nella recente legislazione ecclesiastica ». L'essenza dell'ordinamento social così costruito è per il Gierke la « idea di organismo »; egli non dà particolare attenzione al patriarcalismo.

di un organismo solidale, nell'interno del quale ciascun membro avesse il suo onore e il suo scopo, e tuttavia dovesse assoggettarsi alla funzione spettantegli nell'interesse della totalità. A tal fine S. Paolo aveva già coniato la sua celebre formula di durevole efficacia. Verso l'interno la comunione cultuale diventa nella sua specifica essenza un organismo, che comprende diversi gradi e funzioni, tutti però solidalmente compartecipanti al fine e al senso del tutto. In tal modo si estrinsecano il valore dell'individuo, il collegamento in un tutto superindividuale, e l'incorporamento di svariati gradi e funzioni, cioè di articolazioni interne nell'idea del tutto. D'altra parte penetrano nella comunità le svariate differenze, inferiorità, posizioni di privilegio, che derivano dall'appartenenza alle formazioni sociali extraecclesiastiche e alle diversità naturali. A queste differenze l'idea sociale cristiana ovviò sin dal principio col pensiero del patriarcalismo d'amore, della volontaria soggezione ed acquiescenza ad esse, che dagli uni debbono essere adoperate per esercitare la provvidenza e la devozione verso coloro che stanno più in basso, dagli altri per praticare fiducia, pazienza e umiltà verso chi sta più in alto, creando così, appunto in queste volontarie superordinazioni e subordinazioni, speciali valori etici di colleganza personale. Anche qui i primi passi sono stati segnati dalla formula di S. Paolo. Orbene, entrambe le idee, quella dell'organismo e quella del patriarcalismo, vengono enucleate dalla teoria sociale medioevale come senso dello schema fondamentale e svolte come suo speciale «spirito».

Organismo. — Il poderoso edificio classista della Chiesa medioevale, con le sue categorie dei chierici,

dei monaci, dei laici, tr ale quali quella del clero è a sua volta suddivisa in una copia straordinaria di gradi, nonchè il contemporaneo edificio classista della vita sociale, si congiungono nel pensiero di un organismo articolato in classi e gruppi. Il *corpus mysticum* con i suoi servizi e doveri, ma anche onori e necessità, dei singoli membri per il tutto, diventa schema del concetto di società in sè, e ciascun gruppo sociale vien chiamato *corpus morale et politicum* o *corpus mysticum*, designazioni in cui i singoli appaiono sempre membri di un tutto organico [177]). A un tempo però siffatta volon-

[177]) Cfr. a questo proposito S. TOMMASO, *Contra Gent.*, III, 16-25, l'organismo universale con il riferimento generale di tutto quel che è a Dio come fine; III, 112-121, collegamento delle *leges* in un tutto organico indirizzato al fine supremo dell'amor di Dio; intorno al punto iniziale e al tipo del pensiero di organismo, costituito dal *corpus mysticum Christi*, v. *Summa*, III, qu. 8, e specialmente l'interpretazione dei passi di S. Paolo che presentano la comparazione dell'organismo, *Rom.* 12 e *I Cor.*, 12. *In epist. ad Romanos lectio II* e *ad Cor. I c. XII lectio 1-3.* Applicazione dell'idea dell'organismo, così in senso platonico-aristotelico come in senso biblico, alle società umane in generale e allo Stato in particolare, *De reg. princ.* I c. 1-3, 12. — Eccellenti esposizioni nel GIERKE, *Genossenschaftsrecht*, III e *Althusius*: per l'idea generale dell'organismo dell'universo, dell'umanità, delle singole associazioni parziali, della Chiesa, dello Stato, della famiglia e di tutte le articolazioni sociali intermedie, secondo il modello dell'universo animato, del rapporto tra corpo ed anima, dell' organismo animale, del microcosmo platonico, secondo cui lo Stato è macrocosmo dell'uomo, e secondo la teoria specificamente aristotelica di una speciale categoria, quella della volontà collettiva formativa derivante dalla ragione, che attua determinati fini, v. Gierke, III, 514-517; articolazioni di quest'organismo sulla base della disuguaglianza posta dalla natura e della conseguente divisione del lavoro, con riferimento di ciascun membro allo scopo complessivo, III, 553-556. Eccellente sintesi nell'*Althusius*, p. 60-62; così pure, ma meno completamente, presso il MAURENBRECHER, p. 29-38. Il M. mette in rilievo come la motivazione data da S. Tommaso della necessità dell'organismo sociale sia, nonostante ogni prestito, diversa da quella di ARISTOTELE: per quest' ultimo è lo sforzo della ragione, che consegue la sua piena attuazione soltanto nella comunione politica e soltanto in quest'attuarsi della ragione collettiva completa l'eudemonia dell'uomo; per S. Tommaso il motivo è la necessità della divisione del

taria correlazione scambievole di tutte queste parti e membri, cui in certi casi la loro posizione è assegnata dalla mera forza, che contengono per principio un grosso elemento di servitù e tuttavia sono conservati nella loro posizione dall'idea d'un tradizionalismo di caste, era possibile soltanto con una forte accentuazione delle idee patriarcali.

lavoro, di quell'integramento delle professioni e mestieri, che invece non ha parte alcuna in Aristotele. In ciò il M. scorge un indirizzo del pensiero di organismo diverso da quello di Aristotele, e lo deriva dallo spontaneo trasparire dell'immagine dell'articolazione classista medioevale. Agli occhi di Aristotele la spiegazione tomistica sarebbe evidentissima trivialità. Tutto ciò è certamente esatto, ma non è la cosa più importante. Il vero modello è il *corpus mysticum* della Chiesa, che secondo il noto paragone paolino presenta le sue varie classi e professioni come integrantesi divisione del lavoro. Soprattutto per questa via, cioè con la conformità al pensiero del *corpus mysticum*, l'intuizione di un tutto organico disposto sulla base della divisione del lavoro e integrantesi nei suoi membri è stata in generale trasportata nella teoria sociale: infatti secondo questo modello tutti i corpi collettivi organici vengono senz'altro chiamati tecnicamente *corpora mystica*, ed anche la membratura di questi *corpora mystica* mondani è senz'altro chiamata gerarchica; v. i passi relativi e le considerazioni del Gierke, III, 518, 546-553, *Althusius*, 132-135, 227 sg. Per il carattere organico il modo d'origine, per violenza, per impulso razionale, per contratto, è relativamente indifferente, giacchè in tutti questi casi come *causa remota* opera Dio, e specialmente anche l'origine contrattuale risale all'impulso razionale, guidato da Dio, dei gruppi che si uniscono; e anche l'atto violento sottostà alla direzione della Provvidenza. Vedi Gierke, III, 568-581, 556, *Althusius*, 63, 66. L'importante è che le varie vedute, inspirate a fonti diverse, intorno all'originarsi di fatto delle società, le fanno però sempre sboccare per loro essenza nell'idea dell'organismo e della sua divina necessità razionale. Ogniqualvolta invece le teorie sul modo d'origine vennero rese indipendenti dall'idea dell'organismo mondano-spirituale e condussero a conseguenze ad esso contrarie, s'ebbero deviazioni dal vero ideale cattolico e si percorsero le vie moderne, sia della teoria della sovranità, sia del diritto democratico di natura, contro alle quali poi i grandi teorici dello Stato e della società fioriti nel sec. XVI rinnovarono, con qualche ammodernamento, il genuino ideale tomistico. V. Gothein, *Staat und Gesellschaft des Zeitalters der Gegenreformation*, in « Kultur der Gegenwart », II, 5 (trad. ital. col titolo *L'età della Controriforma*). — V. inoltre la succinta ma istruttiva esposizione di Th. Meyer, 28-30, e anche il Cathrein, II, 373-379.

Patriarcalismo. — Vero è che questo patriarcalismo non è messo in particolare rilievo nella maggior parte delle esposizioni dell'ideale sociale cattolico: esso sembra infatti presupposto dall'idea di organismo in quanto tale, giacchè essa di per sè mette in rilievo la diversità dei gruppi e dei servizi e quindi esige un reciproco assoggettarsi delle disuguaglianze l'una all'altra. Senonchè dall'idea di organismo consegue soltanto la divisione del lavoro e dei servizi in generale, e per di più razionale, necessaria e armonica, mentre accanto alle disuguaglianze volute dall'idea dell'organismo ve ne sono altre, che si allontanano grandemente dal fine dell'integrazione armonica dei membri l'uno con l'altro, e che sono create dal mero prepotere della forza, dal mero arbitrio del diritto positivo e dal privilegio o dal caso naturale; vi sono le diversità d'attitudini e di fortuna, che non possono derivarsi che da una recondita volontà di Dio, impossibile a spiegarsi razionalmente. Tutto ciò confluisce nel concetto del patriarcalismo e vien da esso soltanto interiormente ed eticamente superato. Inoltre anche i continui ammonimenti ai dominatori perchè usino cura e amorevolezza paterne, e ai dominati e subordinati perchè si comportino con umiltà e gratitudine, esorbitano dalle esigenze che dovrebbe elevare nell'interesse della reciproca armonia la semplice idea di organismo. Perciò queste esigenze sono sempre motivate con passi della Bibbia, specialmente di S. Paolo e dei proverbi dell'Antico Testamento. Quest'idea è rappresentata classicamente nel tipo della famiglia, e da questa è stata trasferita nella totalità, allo stesso modo che l'idea dell'organismo del *corpus mysticum* è stata estesa dalla Chiesa alle altre formazioni sociali. Già nell'etica della Chiesa antica la potestà del marito nella famiglia sulla moglie e sui figli e la volontaria subordinazione alla patria potestà

così dei famigliari come dei domestici era il prototipo delle relazioni sociali, e per gli ultimi le virtù dell'obbedienza, del libero dominio di sè, della pietà, dell'amore devoto, per i capifamiglia le virtù della provvidenza, dello spirito di sacrificio e di responsabilità, erano esaltate come virtù fondamentali delle più strette ed intime relazioni umane. Le cose rimasero così anche per la famiglia medioevale, nella quale penetra in forte misura anche dall'antichità germanica la potestà maritale come effetto postumo degli antichi ordinamenti militari, anzi si ha in questo campo un regresso di fronte ai già conseguiti temperamenti romani, ellenistici, giudaici, sui quali si fondava la teoria famigliare della Chiesa antica. Anche qui il cristianesimo mitigò la patria potestà soltanto dall'interno, con la sua dottrina della buona volontà e dell'amore, e si limitò a rendere gli individui internamente indipendenti l'uno dall'altro mediante la spontaneità della subordinazione da un lato, mediante il dovere di provvidenza dall'altro, lasciando però sussistere i rapporti esterni di subordinazione, sebbene con notevoli e sempre maggiori garanzie per la personalità delle donne, dei figli, dei servitori. Dal patriarcalismo della forza di natura sorge il patriarcalismo della volontaria subordinazione e del dovere di provvidenza: e così senza dubbio le relazioni vennero rese più miti ed umane. Dalla famiglia quale prototipo delle relazioni umane quest'ideale sociologico vien trasferito in generale a tutti i rapporti di superiorità e di subordinazione. La cristianità, come spesso è stato ripetuto, è una grande famiglia, in cui le virtù famigliari santificano e trasfigurano eticamente tutti gli infinitamente vari rapporti reciproci [178]).

---

[178]) L'idea patriarcalistica si cela sempre in tutte quelle affermazioni, che si riferiscono a S. Paolo e al *corpus mysticum*, mentre quelle che si ricollegano ad Aristotele (e

Interna connessione dell'organismo e del patriarcalismo. — Organismo e patriarcalismo sono pertanto i concetti in cui si presenta lo schema fondamentale.

---

indirettamnete a PLATONE) tengono presenti solo le convenienze e le necessità per l'unità del tutto. In questo complesso si fanno strada anche i pensieri paolini, puramente etici, i quali volevano soltanto conciliare le disuguaglianze della vita reale con l'uguaglianza religiosa e superar le prime eticamente, non già fondare alcuna organica teoria sociale. A questo proposito sono caratteristici i già menzionati accenni di *Rom.*, 12 e *I Cor.*, 12. Il punto di partenza per tali considerazioni è offerto dalle disuguaglianze tra gli uomini, che per S. TOMMASO rientrano nell'essenza umana. Esse da una parte son poste con l'idea dell'organismo e della divisione del lavoro, ma hanno anche altre motivazioni. 1) Anche in S. Tommaso interviene l'imperscrutabile volontà di Dio, la quale non ha posto gli uomini, come il mondo infraumano, come una specie unitaria, sibbene come individui, di speciale importanza in ciascuna persona, e inoltre con la predestinazione e la provvidenza stabilisce tra loro differenze essenziali: *Contra gent.*, III, c. 103. *Sola creatura rationalis dirigitur a Deo ad suos actus non solum secundum speciem, sed etiam secundum individuum.* Ma le differenze che ne conseguono, benchè l'uomo partecipi con la sua ragione al governo divino del mondo, risalgono tuttavia ugualmente alla Provvidenza divina: *Participat rationalis creatura divinam providentiam non solum secundum gubernari, sed etiam secundum gubernare... Omnis autem inferior providentia divinae providentiae subditur quasi supremae. Gubernatio igitur actuum rationalis creaturae, inquantum sunt actus personales, ad divinam providentiam pertinet.* Ciò però crea forti differenze: *Lectio III ad Cor., I, 12: Etsi membrorum distinctio sit opus naturae, hoc tamen agit natura ut instrumentum divinae providentiae.* Perciò S. Paolo dice *unum quodque eorum in corpore*; ma aggiunge *et, sicut voluit, posuit Deus membra diversa*, al che S. Tommaso osserva: *Nam prima causa institutionis rerum est voluntas divina secundum illud Psalm. 113 « omnia quaecumque voluit fecit ». Sic autem et in Ecclesia disposuit diversa officia ed diversos status* (qui sono compresi anche i membri laici) *secundum suam voluntatem; unde et Ephes., I, 11, dicitur « praedestinati secundum propositum eius, qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suae.* A questo proposito occorre tener presente che S. Tommaso si professa rigido partigiano della predestinazione, affermando la libera volontà essere una forma d'esecuzione della volontà divina e la malvagità un *defectus*: *Contra gent.*, III, 402: *necesse est praedictam distinctionem hominum ab aeterno a Deo esse ordinatam.* Si capisce pertanto che v'è largo spazio per la volontà meramente positiva di Dio anche in tutte le cose che non riguardano unicamente la salute, sebbene nel concetto di

Le due idee sono strettamente connesse tra di loro. Entrambe sono motivate e derivate dal pensiero cristiano fondamentale, dal pensiero dell'amor di Dio e degli

---

Dio la ragione sia superordinata alla volontà: qui si ha uno dei punti più oscuri del sistema tomistico; l'irrazionale non è tolto effettivamente nè nel concetto di Dio nè altrove, sebbene il sistema si atteggi per quanto è possibile a razionale. 2) Le differenze sono insite nella natura, il che S. Tommaso mette in rilievo ogniqualvolta segue Aristotele: *Illi qui intellectu paeeminent, naturaliter dominantur; illi vero qui sunt intellectu deficientes, corpore vero robusti, a Natura videntur instituti ad serviendum*, con richiamo ad Aristotele e ai *Proverbi*. Questa naturale disuguaglianza serve all'ordine, che vien corrotto soltanto quando essa è degradata in innaturale dal peccato e dalla passione: *inordinatio provenit ex eo, quod non propter intellectus praeeminentiam aliquis praeest, sed vel robore corporali dominium sibi usurpat, vel propter sensualem affectionem aliquis ad regendum praeficitur... Huiusmodi autem inordinatio divinam providentiam non excludit, provenit enim ex permissione divina propter defectum inferiorum agentium, sicut et de aliis malis superius dictum est.* Così si tocca 3) la motivazione delle disuguaglianze, che esorbitano da un giusto ordine, col peccato originale; motivazione che ricompare dappertutto. L'ultima causa risiede 4) nel diritto positivo, che a seconda delle circostanze stabilisce nelle forme di governo e nei privilegi di classe differenze, che affatto naturalmente si manifestano nelle pretese, nelle onorificenze, in una quota speciale di partecipazione al *bonum commune*. A questo proposito è caratteristica la teoria della *iustitia distributiva*, che regola la partecipazione dei singoli gruppi e persone differenziati al *bonum commune* della società; v. *Summa* 2a 2ae qu. 61 a. 2: *in distributiva iustitia datur alicui privatae personae, inquantum id, quod est totius, est debitum parti; quod quidem tanto maius est, quanto ipsa pars maiorem principalitatem habet in toto. Et ideo in distributiva iustitia tanto plus alicui de bonis communibus datur, quanto maiorem illa persona habet principalitatem in communitate. Quae quidem principalitas attenditur in aristocratica secundum virtutes, in oligarchica secundum divitias, in democratica secundum libertatem et in aliis aliter.* D'accordo con Aristotele, questa partecipazione al bene comune è detta proporzionale. Da ciò deriva anche la diversità delle pene secondo la diversa elevatezza di posizione delle persone contro cui è stato commesso reato; quindi il diverso trattamento nei tribunali per riguardo alla « dignità della persona » non soltanto non è contrario alla giustizia, ma anzi è richiesto dalla giustizia distributiva, v. ibid., qu. 62 *de acceptione personarum*. Il prototipo di siffatto dominio, originato dalla forza naturale, dall'ordinazione divina, dal diritto umano positivo, e a un tempo della riduzione di esso dominio ad eticità mercè la volontarietà e l'amorevolezza delle

uomini. L'unità solidale dell'organismo scaturisce anzitutto dal pensiero della comunità e della Chiesa, in cui tutti i membri sono parti di Cristo o del corpo di Cristo e le diverse categorie ecclesiastiche, clero, monaci, laici in reciproco amore e in comune amore di Dio s'integrano con le loro funzioni diverse nell'amore unitario per la Chiesa, per il *corpus mysticum*. Questa dottrina del *corpus mysticum* viene poi soltanto ampliata e collegata teoreticamente con la teoria platonica e aristotelica dell'unità armonica dei fini della società, conseguibili con la diversa destinazione e prestazione d'opera dei singoli membri e gruppi. In tal modo l'intiera società cristiana si presenta come un organismo, le

---

relazioni, è la famiglia con la *patria potestas* sulla moglie, sui figli, sulla servitù, v. ibid., qu. 57 a. « *utrum ius dominativum et ius paternum debeant distingui* »: il concetto del diritto non è applicabile al rapporto famigliare, in quanto i figli e i domestici sono parti del dominatore e non persone a lui contrapposte, condizione questa, che un po' temperata è anche quella della moglie; ma in quanto la moglie, i figli, i servi vanno presi in considerazione anche come esseri umani, sono depositari di speciali diritti: *ideo inquantum uterque* (*filius et servus*) *est homo, aliquo modo ad eos est iustitia et propter hoc etiam aliquae leges dantur de his, quae sunt patris ad filium vel domini ad servum; sed inquantum uterque est aliquid alterius* (cioè una parte dello stesso dominatore) *secundum hoc deficit ibi perfecta ratio... Uxor autem, quamvis sit aliquid viri,... tamen magis distinguitur a viro quam filius a patre vel servus a domino... inter eos non est etiam simpliciter politicum iustum, sed iustum oeconomicum*. Queste formule derivano da Aristotele; intorno al reale contenuto sociale, ch'esse celano, v. le ottime considerazioni di MARIANNE WEBER, *Ehefrau und Mutter*, 200-278. Il trasferimento cristiano-etico di tali rapporti giuridici nella sfera della libertà e dell'amore in Cristo è mostrato dalle su indicate interpretazioni della Bibbia e dai trattati sulle virtù teologiche della carità e della concordia, ai quali rinvia lo stesso S. Tommaso, ibid., qu. 80 sulle *virtutes iustitiae annexae* e qu. 81: *de aliis autem hic enumeratis supra dictum est partim in tractatu de caritate, sc. de concordia et aliis huiusmodi*. Ivi la famiglia è il modello della riduzione ad eticità della forza, dei rapporti di superiorità e di disuguaglianza: *de regim. princ.*, I: *Qui domum regit non rex, sed paterfamilias dicitur, habet tamen aliquam similitudinem regis, propter quam aliquando reges populorum patres vocantur*. Intorno alla famiglia, inclusavi la

cui membra sono costituite da gruppi e classi extraecclesiastici ed ecclesiastici, e che è animato e conformato dalla spinta alla realizzazione del fine salutare assoluto, ed è analogo alla sintesi di diversi elementi e gruppi che si ha nell'organismo infraumano e nell'organismo umano individuale. Così esso entra nella serie graduale dei regni cosmici delle finalità come regno della ragione umana organizzata, come stadio dell'elevamento del regno della ragione sino alla mistica unità di vita. Al disopra di esso v'è ormai soltanto il regno finale dello spirito immateriale o degli angeli, che nei suoi vari cori e nelle sue disuguaglianze è anch'esso ordinato organicamente. In maniera affatto simile va in-

---

servità, come sorgente del superamento patriarcale-etico delle disuguaglianze, v. anche TH. MEYER, 70-142, specialmente p. 78: « In questo primordiale istituto sociale, che reca in sè così immediatamente le tracce della mano ordinatrice di Dio, la disuguaglianza organica dei membri appare legge fondamentale. Con ciò a un tempo è autenticamente tracciato in precedenza il disegno divino di tutta la formazione sociale fino alla comunità di popolo. Infatti il resto della costruzione deve naturalmente assumer forma analoga al suo inizio fondamentale ». In maniera simile lo spirito del patriarcalismo della volontarietà e della carità, esteso dall'ideale della famiglia al tutto, è messo in rilievo anche dal RATZINGER, *Die Volkswirtschaft in ihren sittlichen Grundlagen*, p. 474: « Nella famiglia troviamo già le leggi morali fondamentali, secondo le quali poteva svolgersi e doveva progredire la società. Esse si chiamavano amore e libertà. L'amor paterno provvede al figlio impotente e dopo un lungo svolgimento gli assegna tutta una cerchia di libera attività. Dall'amor paterno scaturiscono l'autorità, il diritto, l'attività di esercitar influsso sui membri della famiglia, di avviarli ad una determinata sorte, e quindi di porre dei limiti. Ma poichè l'autorità è soltanto derivazione dell'amore, è chiaro che la libertà non è limitata più di quel che sia fatto necessario dalla benevola provvidenza del capo per l'intiera famiglia. Amore, autorità, unificazione da un lato, libertà, giustizia, uguaglianza dall'altro formano i fondamenti dell'edificio sociale, della famiglia in piccolo, della società in grande ». P. 406: « Non tutti potranno avere la stessa parte, chè anzi la società si organizza patriarcalmente e gerarchicamente; vi saranno sempre gradi, alto e basso, ricco e povero. Ma una cosa non è necessaria: che vi siano, come oggi, dei diseredati. Ognuno secondo la sua posizione e la sua prestazione d'opera può e dev'esser compartecipe ».

teso sulla base dell'idea cristiana, e da essa deve dedursi, anche il patriarcalismo, senonchè qui non si tratta della fusione dei gruppi oggettivamente intraecclesiastici e intrasociali in una solidale totalità di vita, sibbene delle differenze che derivano da disuguaglianza, e che sono sentite soggettivamente come privilegio o inferiorità nelle pretese della vita. Nell'amore il desiderio personale del singolo resta estinto, il privilegio degli uni diventa servizio per altri, l'inferiorità degli altri occasione d'assistenza per i primi, e nell'un caso e nell'altro gli operanti ampliano e arricchiscono se stessi con le relazioni così costituite e rese possibili dall'unità di carità del tutto. Vero è però che la necessità di codesto patriarcalismo sorge soltanto dalle condizioni dello stato di peccato e ch'esso è proprio soltanto della Chiesa militante: nel di là, come avviene per gli angeli, si ha soltanto la ripartizione organica in membri per se sola.

Opposizione tra organismo e patriarcalismo — Per quanto i due concetti siano strettamente affini a causa della comune motivazione nel concetto dell'amore, tuttavia essi nel nesso complessivo hanno funzioni molto diverse, anzi addirittura opposte. Il concetto dell'organismo presuppone l'unità della società umana come riferita ad un fine assoluto, cioè alla Chiesa e alla sua salute. Esso significa quindi riconoscere la Chiesa come anima della totalità, data la qual cosa si capisce da sè la libertà e l'illimitata posizione di dominio della Chiesa medesima. Esso significa a un tempo la necessità che tutti i gruppi, classi, poteri, abbiano riguardo gli uni agli altri, significa completa armonia sociale e quindi esigenza di stabilirla dov'essa effettivamente manca. Esso significa finalmente e soprattutto che ciascun membro ha nel sistema il suo particolare fine e la sua pro-

pria dignità, ed implica quindi il potere d'aiutar ciascun membro ad acquistare tale posizione, quando esso non la possiede ancora o non la possiede più. Ma in tal modo l'idea dell'organismo diventa il principio attivo, riformatore, critico e all'occasione anche rivoluzionario della sociologia cristiana. Le istituzioni ingiuste, non consone alla legge di Dio, debbono mutarsi, i dominatori empi debbono venir deposti o ammoniti e corretti. Il diritto alla resistenza e all'insurrezione è un diritto della coscienza cristiana giustappunto in vista dell'amore e dell'armonia organica, a condizione però che esso possa esercitarsi senza far nascere maggiori sconvolgimenti generali. In maniera particolare la Chiesa ha diritto di lottare contro poteri statali empi e disobbedienti, e quindi di provocare rivoluzioni: ciò facendo, essa non fa che mantener salda l'unità del corpo cristiano. In questa solidarietà e in questo riferimento al fine ultimo religioso scompaiono anche le differenze di classe per solito così vigorosamente messe in rilievo. Il linguaggio della teoria sociale può allora avere risonanze quasi democratiche, e accentuare fortemente il diritto naturale e cristiano dell'individuo di partecipare al tutto e ai suoi beni. Nel diritto canonico, cioè nel supremo diritto, superiore a tutti i diritti particolari e di classe, del *corpus christianum*, tutti hanno uguale capacità giuridica e sono sottoposti all'identica procedura giudiziaria, fatta riserva della loro ortodossia cioè del loro riferimento al fine centrale dell'organismo. Si inizia qui il pensiero di diritti pubblici soggettivi [179]). A questo punto si ricollega quindi nel mondo

---

[179]) Su questo punto cfr. il FEUGUERAY e il BAUMANN, ma principalmente il GIERKE, dove tutti questi caratteri sono accuratamente raccolti e provati con una letteratura che si estende molto oltre S. Tommaso. Vi si dànno anche i relativi passi tomistici; intorno ai diritti pubblici soggettivi come conseguenza della qualità di membri dell'organismo e del ri-

delle idee cristiane anche il diritto di natura individualistico-naturalistico, e le penetra tanto profondamente quanto in generale è possibile dato il predominio dell'idea di organismo solidale. Soltanto nel concetto medesimo della Chiesa non penetrano siffatti elementi individualistici di diritto naturale. Qui non esiste altro che dominio assoluto del Papa senza alcuna collaborazione dei sudditi, e l'individualismo del sistema organico si limita alla salute dell'anima da impartirsi dalla Chiesa. È vero che più tardi il movimento conciliare estese l'idea organica anche al governo della Chiesa nel senso della compartecipazione ad esso degli individui, anzitutto dei vescovi, poi anche di certe categorie di

ferimento al fine centrale v. specialmente p. 553, 569-574, 595-599, 619-621; diritto alla rivoluzione 624-626, *Althusius*, 138 e 275; VON EICKEN, 550 e 557. Altre raccolte di consimili affermazioni democratico-individualistiche sulla base del diritto naturale cattolico di organismo presenta il FIGGIS, *From Gerson to Grotius*, Cambridge, 1907, che descrive magistralmente lo svolgersi del moderno democratico diritto di natura dalle idee cristiane. Quanto il moderno cattolicismo possa aderire alle idee democratico-individualistico-razionalistiche è dimostrato dalle note lettere di *Spectator*. L'UHLHORN, *Kath. u. Prot. gegenüber der sozialen Frage*, 1887, cita dal HITZE, *Kapital-Arbeit*, quanto segue: « Le rivoluzioni sono fatti spirituali, in cui l'elemento morale supera di gran lunga il materiale... È una lotta tra il diritto storico e il diritto della ragione, una lotta della libera personalità contro la società fossilizzata, dello spirito svincolato, liberato dai ceppi, contro la forma vuota di spirito, del progresso contro la quiete, del diritto da acquisire contro l'acquisito; e poichè non è possibile la conciliazione amichevole, deve decidere la lotta sanguinosa, che è quasi necessità di natura ». P. 25. Orbene, tutto ciò è pensato entro il quadro dell'idea tomistica di organismo. In essa si parla del diritto di rivoluzione contro i tiranni o contro un potere sovrano non consono al proprio fine razionale. È questo un termine tecnico preso dall'etica aristotelica. Tuttavia questi diritti pubblici soggettivi non sono conferiti dallo Stato o fatti diritti soltanto dal riconoscimento statale, sibbene vanno intesi sulla base del diritto naturale dell'idea di organismo, sono obbligatori per lo Stato e tutelati dalla Chiesa: e questa è una differenza fondamentale dalla maniera moderna di considerare il diritto pubblico, cfr. JELLINEK, *System der subjektiven öffentlichen Rechte*, 2ª ed., 1905. Perciò niente la moderna letteratura cattolica combatte quanto la teoria dell'essenza dello Stato come creatore del diritto.

laici, fondandolo sul motivo che la Chiesa in quanto *societas perfecta* e nucleo della società dovea attuare in questo senso l'ideale dell'organismo; ma la Chiesa respinse questa interpretazione amplificativa dell'idea di organismo; [180]) essa educa un largo individualismo personale, ma non gli permette di giungere sino al reggimento stesso della Chiesa, sibbene lo rivolge contro quella qualsiasi istituzione mondana nemica di Dio che lo opprima. Mentre però da questo lato il pensiero di organismo mette in valore l'individualismo, cioè la compartecipazione e collaborazione dell'individuo ai valori totali della vita, e lo invita a rendere razionali le sue pretese conformandole alla realtà, d'altra parte col comune collegamento degli individui nel riconoscere tali valori e nel loro cooperare al conseguimento di essi vien proclamata una vastissima solidarietà. Da questo punto in poi l'individualismo si capovolge in socialismo. A questo processo può poi aggiungersi la cristiana autolimitazione e l'amor fraterno, nonchè il considerare la proprietà privata come cosa certamente utile ma secondaria e in parte sempre sopprimibile, ed ecco bell'e pronta la teoria d'un comunismo da attuarsi in tutti i casi di necessità. Questo ha continuamente i suoi esempi viventi nel monachismo e in fondo anche nella Chiesa medesima; ma anche le corporazioni e l'ordinamento curtense contengono elementi comunistici. Certamente questo comunismo deve sempre congiungersi coi diritti e con la protezione dell'individuo, e deve sempre riconoscere e tutelare l'utile iniziativa privata, nè serve mai al solo benessere materiale ma è sempre soltanto pre-

---

[180]) Circa l'estensione al governo della Chiesa degli elementi individualistici e costituzionali contenuti nell'idea di organismo, e circa la teoria della Chiesa come *societas perfecta*, cioè come sostanza dello schema sociologico fondamentale, v. JOHN NEVILLE FIGGIS, *From Gerson to Grotius*, Cambridge, 1907, p. 35-6.

supposto di una *perfecta societas*, e perciò sempre soltanto relativo e da attuarsi soltanto in caso di necessità; ma prendendo le mosse da questo punto l'idea di organismo, pur conservando il carattere sopranaturale e la solidità dei fondamenti religiosi del complesso — può tuttavia dare origine, come occasionalmente ad esigenze energicamente democratico-individualistiche, così anche a rivendicazioni socialistico-comunistiche, e così incidere molto profondamente nei rapporti esistenti. Essa motiva le une e le altre in ugual modo tanto con la razionale *lex naturae* quanto con l'etica della rivelazione, che anche in questo riguardo finiscono con l'avere sbocco comune, e la cui unione distingue radicalmente quei concetti, nonostante ogni somiglianza formale, dal moderno individualismo razionalistico-democratico e dal socialismo [181]).

All'incontro nell'idea patriarcalistica si ha l'elemento conservatore del sistema, l'elemento che stabilizza tutto e riconosce la situazione di fatto. Le disuguaglianze d'ogni sorta sono proprie del corpo sociale sia in nesso

---

[181]) Circa gli elementi comunistici v. più oltre allorchè si tratterà del concetto di proprietà. Occorre rilevare che si tratta sempre d'un comunismo relativo, da attuarsi soltanto in caso di necessità. Inoltre il medioevo, data la mancanza di un regime economico individualistico-liberale-capitalistico, e dato il predominio relativo del comunismo nei fatti sociali, non ebbe bisogno di accentuarlo in via di principio. Ma nella moderna reazione contro l'ordinamento economico liberale frattanto affermatosi il cattolicismo mette in rilievo in linea di principio i suoi tratti comunistici e viene in più modi a contatto coi socialisti, come, con ripugnanza genuinamente luterana, dimostra con una serie d'esempi l'UHLHORN, *Prot. u. Kath.*, p. 21-26; v. anche G. WERMERT, *Neuere sozialpolitischen Anschauungen im Katholizismus innerhalb Deutschlands*, Jena, 1885, nonchè i messaggi sociali di Leone XIII. Senonchè questo comunismo cattolico è soltanto relativo, guidato dalla Chiesa, e tendente alla formazione di unità distinte di classe, con autolimitazione e reciproca assistenza, vale a dire resta nei limiti dell'idea di organismo delle caste, come è dimostrato dalle prove adotte dall'Uhlhorn, p. 22, 27, 9 sg.

ecclesiastico sia in nesso terreno: l'uguaglianza è esclusivamente religiosa, e anche dal punto di vista religioso è diversa la situazione dei chierici, dei monaci, dei laici. Le disuguaglianze si manifestano però principalmente nei rapporti di dominio e di servizio, nelle differenze di proprietà, di uffici, di professioni. E ognuno deve rimanere nella sua posizione e servire di buon animo all'altro. Non progresso e mutamento, sibbene conservazione di sane articolazioni e sodisfazione per qualsiasi posizione nel complesso totale sono le virtù cristiane. La resistenza è permessa soltanto quando resta offesa la coscienza cristiana od ostacolato l'esercizio della fede. Da questo lato la sociologia cristiana agisce in senso conservatore e tradizionalistico, anzi sotto molti aspetti in senso addirittura quietistico [182]). In questo campo si fanno valere i pensieri dell'ineguaglianza naturale delle attitudini e delle forze, e soprattutto le teorie sugli effetti del peccato, che in punizione e correzione assoggettano gli uomini alla tirannide, la quale poi è istituita da Dio come *causa remota* allo stesso titolo di qualsiasi potere razionale sorto da contratto o da deliberazione popolare. Sotto quest'aspetto i poteri dominanti appaiono istituiti dalla provvidenza e permissione di Dio, ed entrano in vigore a favore di essi i pensieri sulla sovranità per grazia di Dio, sui loro doveri patriarcalistico-cristiani di educatori e di modelli, quali sono svolti nel trattato *De regimine principis*. E ancor più che nel campo politico questo pensiero acquista importanza in quello propriamente sociale. Qui esso genera la stabilità delle caste, l'impor-

[182]) Le prove di quest'asserzione saranno date in seguito, allorchè si esporranno il concetto della vocazione professionale e la questione relativa al concetto di proprietà; v. anche le considerazioni riguardanti l'ascesi e il carattere architettonico dell'evoluzione. Il pensiero delle caste si palesa ingrediente essenzialissimo di tutto il modo di pensare del medioevo in tutte le sue ramificazioni.

tanza del pensiero classistico la quale subordina tutto. Accanto alla protezione dell'individuo e alla solidarietà del reciproco aiuto nei quadri dell'ordinamento per caste, esso implica sopratutto la tranquillità e la durevolezza dell'ordine sociale, l'autolimitazione alle condizioni date, la quiescenza della pericolosa lotta per l'esistenza mercè il riconoscimento dei dati ordinamenti di gruppi. E in collegamento con la stabilità delle caste sorge il tradizionalismo economico, che aiuta ognuno a procurarsi il sostentamento, ma attacca anche ciascuno alla condizione toccatagli, alta o bassa che sia [183]).

Conciliazione dei contrasti nella casistica. — Se però nel singolo caso debba valere la prima tendenza o

[183]) Intorno al carattere tradizionalistico del sistema, alla permanenza nella professione e nell'aggruppamento di casta, alla condanna di ogni mutamento di professione eccettuato il caso della conversione al monachismo, v. MAURENBRECHER, 48, 50, 53, 89; intorno al carattere « tradizionalistico » specialmente del pensiero economico, il quale mira a conservare a ciascuno le basi classistiche dell'esistenza e a garantire con regolamenti di autorità e di corporazioni siffatta insuperabile misura di esistenza, e per il resto raccomanda la moderazione e l'economia, v. RATZINGER, *Die Volkswirtschaft in ihren sittlichen Grundlagen*, 1881. Nel ritorno a queste massime, e nell'assoggettamento del capitalismo, collegato alla divisione del lavoro e quindi insopprimibile, ad una regolamentazione dall'alto secondo le norme medesime, il R. scorge l'esigenza della scienza sociale cristiana di oggi. Il medioevo « presentò questo splendido risultato della civiltà cristiana », p. 144. Con sacrifici, cioè con la rinuncia alla produzione capitalistica liberamente calcolante e col rinnovamento dello spirito patriarcalistico, il presente, che si trova all'orlo dell'abisso, deve compiere questo ritorno, p. 403. Intorno al carattere tradizionalistico della dottrina professionale ed economica del tomismo v. anche MAX WEBER, *Die prot. Ethik* ecc., « Archiv », XX, p. 20-26, XXI, p. 81-83. Intorno alla concezione patriarcalistico-conservatrice delle cose politiche, v. il trattato *De reg. princ.*, il quale concede il diritto di rivoluzione, però con molte clausole, soltanto contro principi immorali ed empi, e invece esalta quale rappresentante di Dio il principe pio che adempie ai suoi doveri di carità, e gli assicura un grado particolare di ricompensa celeste; v. anche il cielo dei principi nel paradiso di DANTE.

la seconda, la progressiva o la stabilizzatrice, è ogni volta oggetto di un'avviluppata casistica, che assume le sue decisioni dalle conseguenze e dagli effetti sulla totalità, richiamandosi del resto per quant'è possibile alla teoria sociale e all'etica di Aristotele; tuttavia vengon sempre messi in opera pensieri, che di fatto sono una conseguenza logica del pensiero fondamentale ecclesiastico-cristiano o ad esso possono compiegarsi. È quella caratteristica mistura di tendenze attivo-riformatrici e passivo-quietistiche, di vedute legittimistico-assolutistiche e democratico-individualistiche, di rivoluzione dall'alto e dal basso, di razionalismo ottimistico e di pessimistica coscienza del peccato, che fino ad oggi signoreggia la sociologia del pensiero cattolico, e che va spiegata non tanto col confluire di sorgenti eterogenee, cioè di idee antiche, germaniche, giudaiche, ecclesiastiche, bibliche, quanto col doppio indirizzo dello schema sociologico fondamentale, con la giustapposizione dell'idea di organismo e della idea patriarcalistica. Tale multilateralità e varia applicabilità è implicita nella stessa idea cristiana, non appena essa viene introdotta nei rapporti sociali del mondo, non è già soltanto il risultato di casuali confluenze storiche. Da queste dipendono soltanto la forma dell'elaborazione teoretica e la norma dell'orizzonte sociale. Senonchè in tutto questo i contrasti e le contradizioni non hanno per il pensiero cattolico peso troppo grande, in quanto in tali difficoltà interviene a decidere l'autorità ecclesiastica col riferire ogni singolo caso al fine supremo di tutto il sistema, al fine religioso. Sotto quest'aspetto si spiega il carattere fortemente casistico delle decisioni, la possibilità di prendere provvedimenti molto diversi secondo le circostanze, *temporum ratione habita.* È vero però che le diverse tendenze fondamentali collegate in questo schema fondamentale hanno condotto più

tardi nelle maniere più varie, nello svolgersi storicamente dalla dottrina cattolica, all'emancipazione e alla secolarizzazione, agli svolgimenti moderni dei singoli elementi. All'elemento organistico-individualistico di diritto naturale si ricollegò il nascente liberalismo, all'elemento patriarcalistico-positivistico la pura dottrina realistica della sovranità assoluta, sia come diritto machiavellico della forza, sia come sovranità di grazia divina adombrata di religione. Ma è titolo d'orgoglio della sociologia cattolica, di fronte a queste unilateralità moderne, il possedere il principio armonico, che concilia le diverse tendenze e le collega nel pensiero religioso fondamentale. A un tempo per essa l'impossibilità di conservare siffatta armonia senza l'intervento continuo dell'autorità, tutta la indispensabilità d'una autorità centrale divina per un sistema che può ricever la sua struttura organica soltanto dal fine religioso della vita, è la prova della necessità razionale di quell'autorità divina del papato, ch'essa propugna. Da questo lato si spiega benissimo come la Chiesa, nonostante tutte le scosse e i progressi del basso medioevo, abbia sempre fatto nuovamente capo alla teoria tomistica [184]). Anche sotto questo riguardo la teoria sociale cattolica è il vero capolavoro della conciliazione; e nesuno vorrà negare che realmente si trovino in essa una ricca copia di buone osservazioni psicologiche e un'abbondanza di mezzi atti a risolvere difficili problemi sociali, alle quali le moderne teorie sociologiche solo a fatica possono tener testa.

Elaborazione del sistema sociale nel concetto della professione. — I due modi di vedere si compenetra-

---

[184]) V. su questo argomento le indicazioni di TH. MEYER, p. 48 sg.

no l'un l'altro specialmente nel concetto, così importante per l'intiero sistema, della professione, dell'*officium* o *ministerium*, che nella compagine totale spetta a ciascun membro. La dottrina di S. Paolo e della Chiesa antica intorno al dovere di rimanere nella condizione, cui ciascuno è stato chiamato, grazie al riconoscimento delle ineguaglianze e articolazioni di classe quali posizioni necessarie *de lege naturae* e coordinate insieme con la stessa *lex naturae* alla grazia, diventa teoria dell'*officium* o *ministerium* esercitato come membri della totalità, cioè della « vocazione professionale » *). Siccome non tutti possono far la stessa cosa e ogni cosa, e siccome dall'ineguaglianza delle attitudini umane nasce la divisione del lavoro, la suddivisione classistica delle professioni non deriva dal peccato e dalla corruzione del mondo, ma è cosa voluta da Dio insieme con l'armonia universale e con la grazia medesima. Occorre rilevare nel modo più energico che così s'introduce nella filosofia sociale e in tutto il sentire sociologico un pensiero ignoto alla Chiesa antica. In esso si può toccar con mano la forte inclinazione, riconoscibile in tutto il sistema tomistico e alto-medioevale, alla valutazione positiva del « mondo », all'inquadramento delle condizioni esistenti nel cosmo dei valori della vita. L'apprezzamento del lavoro e dei mestieri, che si ha nel Vangelo, si collegava ai punti di vista artigiano-piccolo-borghesi che conosciamo dall'etica talmudistica, e ch'erano molto comuni a tutto l'Oriente ellenistico. Senonchè essi, data l'attesa del ritorno alle condizioni primordiali che si sarebbe avverato col grande rivolgimento universale, non venivano valorizzati positivamente per il fine re-

*) Così traduco la parola tedesca *Beruf*, che ha appunto il doppio significato di « vocazione » e di « professione ». G. S.

ligioso: appartenevano soltanto alla condizione di vita provvisoria. Allorchè la Chiesa cominciò a volgersi al mondo, essa per effetto del pensiero sull'uguaglianza meramente religiosa elaborò anzitutto l'ideale dell'uguaglianza primordiale, glorificò così il nuovo ordinamento di vita e d'amore della Chiesa, e considerò le ineguaglianze esistenti quali conseguenze del peccato originario. A ciò s'aggiungeva lo stato d'animo della società antica, in cui ad onta di tutti i collegamenti e articolazioni classistiche ed economiche l'ideale del cittadino rimaneva sempre quello di viver di rendita senza partecipare ad affari e lavori triviali: in questo punto il cristianesimo non era mai riuscito a vincer del tutto lo spirito dell'antica polis. Se ora nel primo medioevo s'afferma l'idea professionale in quanto valorizzazione delle disuguali posizioni di lavoro e di prestazione d'opera per il complesso d'amore del sistema, in quanto ufficio e servizio per il tutto col valore etico di un'effettiva relazione personale col tutto, naturalmente il motivo di ciò non risiede soltanto nella valorizzazione dei pensieri paolino-organistici e nell'efficacia esercitata dall'esempio della membratura organica della Chiesa, ma anche nella fisionomia che di fatto aveva assunto la società medioevale. In un primo momento s'ebbe a fondamento il modello del sistema feudale con le sue corporazioni, dipendenze e servizi, poi soprattutto quello della città artigiana medioevale con la sua sintesi di membri, diritti e servizi del libero lavoro in un sistema unico. Non senza ragione S. Tommaso nelle sue considerazioni economiche mette sempre in rilievo la città, nella quale il sistema dei servizi, purificato dalla violenza e dalla brutalità, si fondava sul libero lavoro e sulla personale prestazione d'opera per la totalità. Questa realtà, introdotta nello schema religioso e organistico, venne resa razionale e idealizzata come « voca-

zione professionale ». Nè si può ammettere che le cose siano andate invece in maniera opposta. Non sono stati l'apprezzamento cristiano del lavoro o un movimento ecclesiastico per l'emancipazione dei non liberi a creare questo mondo di attività professionali cittadine: esso è in prima linea l'effetto di rapporti economici e politici, come vedremo in seguito. Anzi, al contrario, sono state l'emancipazione intervenuta delle città, la divisione del lavoro, la liberazione degli antichi non liberi, a creare essenzialmente il nuovo concetto positivo della professione come elemento razionale del sistema sociale. Ma in questo sistema razionale delle professioni, che in date circostanze rendeva possibile un programma sociale, s'incuneano poi di bel nuovo gli elementi irrazionali patriarcalistici, e con essi ottengono nuovamente intensa sebbene compressa influenza gli elementi pessimistici di rassegnato conservatorismo, che contraddistinguono il pensiero sociale della Chiesa antica.

Concetto della vocazione professionale. — Infatti il dovere e la posizione del singolo membro vengono determinati variamente dal diritto positivo, dalla forza, dal caso, e le posizioni e uffici indegni e non liberi, che in tal modo si formano, vengono anch'essi ritenuti vocazioni professionali e servizi, in cui il Cristiano deve rimanere. Poichè nella famiglia tutto è dominato da una potestà maritale che giunge fino al completo assorbimento del patrimonio della moglie e include ampi diritti di correzione, e che deve venir sopportata pazientemente quale conseguenza del peccato originale; poichè le masse dei non liberi sin dal peccato originale son tenute ad obbedire ai padroni; poichè in tutto il medioevo sopravvive la vera e propria schiavitù; poichè a causa del peccato originale il lavoro è diventato

punizione e dolore ed è assegnato con assai diversa intensità alle varie classi e professioni; poichè le sodisfazioni della vita sono diversissime secondo la classe e il grado e debbono acconsentirsi in maggior misura ai più altolocati; poichè il singolo non può sottrarsi alla professione e alla classe degli antenati, ma deve rassegnarvisi pazientemente, e nessuno deve cercare di levarsi sopra la propria classe; da tutto questo si diffonde sulla compagine totale un senso di rassegnazione, di umiliazione, di sofferenza, che non ha nulla che fare con la contentezza professionale della struttura organica, ma è soprattutto rassegnazione alle conseguenze del peccato originale e alle ineguaglianze stabilite da Dio. Diguisachè si congiungono anche qui, come in tutto il sistema del primo medioevo, razionalità e irrazionalità, svolgimento finalistico e positiva istituzione di Dio, movimento progressivo di finalità e intorbidamento dovuto al peccato e alla punizione di esso. S'intende che di tutti questi sviluppi può trovare il bandolo soltanto una morale casistica di classe e di professione [185]).

Sicchè già nella composizione delle due idee si tro-

[185]) Su tutto questo cfr. MAURENBRECHER, 29-38; MAX WEBER, *Protest. Ethik* ecc., « Archiv », XX, 36-42. Sotto questi aspetti la morale diventa spesso senz'altro morale di classe e di professione, v. l'analisi dell'etica di ANTONIO DA FIRENZE, fondata su S. TOMMASO, presso il GASS, I, 375-383: « L' etica, impostata su disegno universale, si contrae tosto entro i limiti d'una morale di classe, e da essi è dominata anche in seguito », « una morale di casta fondata sull'esercizio, sull'operosità, sul merito, sull'obbedienza, sull'indulgenza, ed ecclesiasticamente affatto conservatrice ». « Smoderata accentuazione dell'obbedienza e della sua meritorietà », « enumerazione pedantesca delle forme cerimoniose, di cui occorre servirsi coi superiori e coi dignitari ». Sul contrasto con la società della tarda antichità, v. il grande articolo di MAX WEBER, *Agrargeschichte* (antichità) nel « Handwörterbuch der Staatswissenschaften », 3ª ed., specialmente p. 67. Il cattolicismo odierno, a un tempo col forte rilievo che dà intenzionalmente all'apprezzamento della civiltà, accentua fortemente anche il concetto della professione. Perciò l'UHLHORN, *Katholizismus und Protestantismus gegenüber der sozialen Frage*, 1887, ritiene che in questo punto il cattolici-

vano insieme legate tendenze fortemente divergenti: ma anche ciascuna di esse contiene una quantità di motivi eterogenei; e in queste complicazioni sono insite altre difficoltà, che la socialfilosofia ecclesiastica deve superare.

Complicazioni nel concetto del patriarcalismo. — Ciò è chiarissimo nel caso del patriarcalismo. Questo anzitutto implica nientemeno che la teoria d'una disuguaglianza essenziale tra gli uomini, la quale in ultima analisi è fondata sulla irrazionale istituzione di Dio, la cui volontà pone il diverso e il disuguale; inoltre contiene il superamento interiore di tali ineguaglianze mediante il pensiero dell'amore, che servendo o tutelando consacra sempre con buona volontà e con spirito di sacrificio il proprio io al tutto e ai fratelli. È questo un pensiero sociologico puramente etico-religioso, dato immediatamente con l'uguaglianza religiosa e con la differenza di fatto, e che in sè di fronte alle ineguaglianze esistenti può assumere atteggiamento tanto passivo e quietistico quanto riformatore e pu-

---

smo moderno « luteraneggi » e che « la vita del mondo sia da esso considerata in tutt' altra maniera che da Tommaso ». Ma ciò è inesattissimo. L' etica culturale di S. Tommaso, seguendo la massima *gratia praesupponit et perficit naturam*, contiene già tutti i motivi del cattolicismo moderno. *Die Wiedergabe der thomistischen Lehre* (la riproduzione della dottrina tomistica) p. 11: « Il meglio sarebbe che tutti gli uomini fossero monaci e monache e menassero vita contemplativa. Orbene, ciò è però impossibile, e la necessità fa sì che l'uomo debba scegliere la vita attiva invece della contemplativa, cioè che debba lavorare se non vuol morire di fame. Tommaso non sa fare del lavoro una valutazione più elevata »: è questa un'opinione certamente molto diffusa tra i Protestanti, ma positivamente falsa. Essa si appiglia a singole affermazioni e le generalizza affatto indebitamente, dimenticando soprattutto che il sistema tomistico è in complesso precisamente un sistema di civiltà, un sistema per la sua età fortemente modernistico. Su ciò potrebbe dare utili insegnamenti ogni congresso cattolico con la sua esaltazione della civiltà fondata appunto sul tomismo.

rificatore, a seconda che vengano ammesse puramente e semplicemente come tali le ineguaglianze medesime, o che tra esse si riconoscano soltanto quelle fondate immutabilmente ed essenzialmente sulla natura umana e sull'evoluzione storica. Inoltre è contenuto in questo concetto anche l'antico pensiero dogmatico cristiano di un'ineguaglianza e differenza di potenza, di dominazione, di proprietà, di qualità naturali, che non è in sè l'effetto dell'ineguaglianza posta da Dio, ma conseguenza e punizione del peccato originale, in quanto con questo fanno la loro apparizione gli appetiti, l'egoismo, la brama di dominio, la sensualità, che operano in senso contrario all'idea cristiana e naturale dell'armonia sociale. Perciò la teoria sociale cattolica, anche nella sua forma medioevale, in cui essa d'altronde ha di molto superato la passività e lo straniamento della Chiesa antica e ha trovato un rapporto positivo e organico con l'evoluzione naturale-sociale, tuttavia prescrive in larga misura le virtù della pazienza e dell'umiltà, il senso della punizione dei peccati e del soffrire volontario a motivo dei peccati. È questo un miserabilismo cristiano, che quando s'unisce con propensioni ed esercitazioni ascetiche, può spesso giungere fino al rinnegamento di sè e alla mancanza di dignità, ma poi confluisce anche con tutte le correnti pessimistiche e negatrici del mondo. Quest'ultimo punto nel complesso della filosofia sociale tomistica è tenuto molto nell'ombra, mentre si mette in vivo rilievo l'atteggiamento positivo verso le articolazioni e gli svolgimenti sociali; ma nel particolare e occasionalmente questo miserabilismo resta conservato, con tutte le premesse ch'esso ha nella dottrina circa il peccato e in quella circa la corruzione dell'uomo e del mondo. Da questi punti particolari esso al bisogno può sempre irrompere molto ampiamente nel complesso. A ciò esso è doppiamente pro-

penso nella teoria del primo medioevo, che ha accolto Aristotele, in quanto con questo si fa strada nella filosofia sociale anche un terzo elemento, un naturalismo etico per quanto limitato. Ciò che secondo il modo di vedere cristiano-stoico della Chiesa antica appariva mera punizione dei peccati e corruzione del mondo, secondo il pensiero empirico-realistico e evoluzionistico-storico dell'aristotelismo si presentava come diversità fondata sulla natura, la quale, basandosi sulle differenze di attitudini e di struttura psicofisica, suddivide gli uomini in popoli dominatori e in popoli schiavi, e le professioni in pienamente razionali e nobili, e in semplicemente servili, irrazionali e ignobili. Da ciò deriva per i nobili il punto di vista della dominazione e della sovranità per grazia di Dio, per gli ignobili la destinazione professionale al servizio e alla mancanza d'indipendenza. Orbene, per quanto poco veramente tutto questo corrisponda all'idea cristiana, tuttavia poteva motivarsi in parte con la teoria dell'organismo, che esige per l'organismo anche apparati ignobili, in parte con la dottrina del peccato, che può considerare esposti dal peccato alla punizione intieri popoli e classi, in parte con l'idea della Provvidenza, che permette il sorgere dei tiranni e istituisce i dominatori; e l'esperienza ci dice che questo modo di vedere ha spesso operato appunto in tal senso. È singolare come perfino un uomo dotato di così forte sensibilità etica, come S. Tommaso, ammetta volentieri come conseguenza della natura il punto di vista nobiliare e signorile di Aristotele [186]).

---

[186]) V. sopra, nota 178; inoltre il MAURENBRECHER, 63-75; S. TOMMASO, pure riconoscendo l' obbligo universale del lavoro, fa però forti differenze; ammette differenze di lavoro spirituali e corporali, e stabilisce differenze anche tra queste ultime, collocando le professioni ragguardevoli e nobili molto al disogna delle ignobili o servili. I lavoratori salariati, che non

Complicazioni nel concetto dell'organismo. — Forse più recisamente ancora divergono però gli svariati motivi uniti insieme nell'idea organistica. In verità l'idea organistica cristiana è fondamentalmente e caratteristicamente molto diversa dalle moderne idee « organiche » sulla società [187]). Essa anzitutto mette bene in rilievo, nonostante ogni accidentale analogia biologica o riferentesi a leggi naturali, che l'organismo sociale è opera di razionale e cosciente creazione, in cui l'uomo certamente esplica l'impulso aristotelico della ragione, ma secondo un ordine cosciente di volontà. In questo gli uomini partecipano alla divina provvidenza e al divino governo mondiale, procedenti da ragione e da volontà, o meglio Dio li chiama ad essere

---

partecipano al governo della città e sono stati prima, secondo S. Tommaso, dei non liberi, sono collocati tra la gente triviale e sudicia; parimenti, dato il suo orizzonte cittadinesco, S. Tommaso presenta i contadini come classe subordinata; spesso tratta i non liberi con lo stesso disprezzo naturalistico di ARISTOTELE, sebbene riconosca anche ad essi personalità e diritti umani. Tutte queste sono forti concessioni al naturalismo, che stanno in singolare contrasto con le idee fondamentali cristiane. Esse tuttavia sorgono purtroppo con molta facilità dal patriarcalismo, allo stesso modo che sono assai care anche al conservatorismo moderno, per quanto esso si proclami cristiano. V. anche il FEUGUERAY, p. 60-81, che fa derivare questo naturalismo dalla psicologia di S. Tommaso, cioè dalla sua teoria circa l'individualizzazione, che è opera degli elementi corporali. Ciò in ultima analisi condurrebbe alla predestinazione. Tutto ciò è esatto; ma è soltanto un momento nello svolgimento del pensiero patriarcalistico. Che del resto la dottrina della predestinazione e il naturalismo esprimano la stessa cosa, soltanto con segni diversi, lo rileva giustamente, attenendosi al FEUERBACH, anche JODL, I, 167. Senonchè appunto il segno vuol dir molto; vero è ch'esso può sempre andar perduto, e allora dal patriarcalismo sorge il punto di vista della classe dominante, sulla cui vera essenza il medioevo poteva illudersi più facilmente del presente, che accanto alla motivazione conservatrice cristiana ha davanti agli occhi anche la darwinistica.

[187]) Esempi di ciò recano P. BARTH, *Geschichtsphilosophie als Soziologie*, e il KISTIAKOWSKI, *Gesellschaft und Einzelwesen*. Per i pensatori medioevali le analogie biologiche avevano molto minore importanza, perchè mancava loro il concetto affatto moderno della legge naturale.

compartecipi ed esecutori coscienti della sua volontà [188]). Sicchè nell'idea dell'organismo è messa in rilievo, e designata come posta da ragione e volontà, non tanto la formazione secondo legge evolutiva, quanto l'unità totale preordinata ai membri. Questo è quanto di essenziale vien preso dal pensiero aristotelico [189]). Ma sorge ora la domanda: in che cosa consiste quest'unità preordinata al particolare? Qui si presenta la nota difficoltà dell'idea sociale di organismo nel senso idealistico di Platone, secondo la quale la società realizza un'idea di armonia e di signoria di superiori valori spirituali sulla natura, ma lo fa soltanto complessivamente, mentre in particolare gli individui vengono adoperati per il conseguimento di questo valore ideale, non importa se poi ciascun individuo singolo partecipi o no attivamente al valore costituito dalla totalità. In questa difficoltà incappa anche Aristotele, «in grande» e nonostante la sua categoria di una specifica unità collettiva di volontà; infatti per lui lo Stato è l'attuazione della ragione operante nella comunione, ma se attua l'ideale dell'armonia e dell'ordine regolati da leggi, non attua però la partecipazione degli individui in quanto individui ai valori razionali: quin-

---

188) Mi attengo qui e in quel che segue a Th. Meyer, *Die christlich-ethischen Sozialprinzipien*, p. 45-47, 78, che, esponendo l'idea di organismo, riproduce con grande precisione le teorie tomistiche. L'uomo partecipa in immagine alla Provvidenza divina nella creazione dello Stato, che è opera non dell'istinto di natura, ma dell'impulso della ragione; lo Stato è una fattura d'arte, che sottostà alla direzione della Provvidenza e al tipo dell'unità mondiale organica, signoreggiata da Dio. V. anche il Gierke, III, 556, 629 sg. S. Tommaso accentua la *ratio constituens civitatem*.

189) Circa l'importanza data all'unità di preferenza che alla pluralità, e alla connessione di essa con Aristotele e con la dottrina dell'autorità ecclesiastica v. Gierke, III, 515 sg.; da ciò poi la tendenza verso l'unità e la monarchia anche nelle formazioni sociali speciali.

di il suo punto di vista aristocratico di fronte ai mestieri triviali e ai popoli fornitori di schiavi [190]). Ma siffatta concezione sebbene S. Tommaso all'occasione le renda omaggio, è assolutamente incompati-

[190]) V. a questo proposito lo studio straordinariamente istruttivo di H. DIETZEL, *Beiträge zur Geschichte des Sozialismus*, « Z. f. Lit. und Geschichte der Staatswissenschaften », I. Il D. cita da PLATONE: « Noi abbiamo dato a ciascuno la parte che gli spetta, e così abbiamo dato bella forma al tutto » ed osserva in proposito: « Il passo contiene una delle più plastiche e concrete formulazioni della « teoria sociale organica », in quanto cioè essa pensa soltanto all'idea oggettiva della totalità e non già al valore dell' individuo ». P. 394. Così troviamo anche in TOMMASO passi, in cui si parla della *pulcritudo* o del *decor* del tutto come senso dell'idea organica, e si motiva con ciò la diversa posizione dei membri: v. *De reg. princ.*, 3: « *Non enim est pulcritudo in corpore, nisi omnia membra fuerint decenter disposita: turpitudo autem contingit, quodcunque membrum indecenter se habeat;* Epist. I ad Cor. Lect. I: *Pertinet autem ad decorem et perfectionem ecclesiae, ut in ea diversa ministeria sint, quae significantur per ordinem ministrantium, quod morabatur regina Saba in domo Salomonis* ». Ibid. Lectio III: *Perfectio corporis non tota consistit in uno membro quamvis nobiliori, sed ad eius perfectionem requiruntur etiam ignobiliora* » e « *Ita etiam* (come nel corpo organico) *in Ecclesia sine officio abiectarum personarum, puta agricultorum et aliorum huiusmodi, praesens vita transiri non possit, quae tamen posset duci sine aliquibus excellentioribus personis contemplationi et sapientiae deputatis, quae Ecclesiae deserviunt ad hoc, quod sit ornatior et melius se habens.* Abbiamo qui nel pensiero sociale tomistico il sedimento platonico, che sacrifica interamente l'individuo alla realizzazione dell'idea; e questo è anche il carattere fondamentale della teoria politica di HEGEL, su di che v. DIETZEL nel suo *Rodbertus*. V. anche l'articolo *Individualismus* dello stesso autore nel « Handwörterbuch der Staatswissenschaften ». Del resto questo decoro in S. Tommaso è inteso del tutto a servire al piacere di Dio e a glorificare Dio; esso proclama l'onore di Dio. In questo poi viene ad avere la sua efficacia il positivismo di volontà. V. *Summa* q. 65, art. 2: *Aequalitas iustitiae locum habet in retribuendo; iustum est enim quod aequalibus aequalia retribuantur. Non autem habet locum in prima rerum institutione. Sicut enim artifex eiusdem generis lapides in diversis aedificiis ponit absque iniustitia, non propter aliquam diversitatem in lapidibus praecedentem, sed attendens ad perfectionem totius aedificii quae non esset, nisi lapides diversimode in aedificio collocarentur, sic et Deus a principio, ut esset perfectio in universo, diversas et inequales creaturas instituit, secundum suam sapientiam absque iniustitia, nulla tamen praesupposita meritorum distinctione.*

bile con l'idea cristiana di organismo, per la quale tutta l'importanza sta proprio nella partecipazione dell'individuo al valore di vita spirituale personale che il tutto deve realizzare. Poichè ora da un lato l'idea di organismo insegna la differenziata inserzione organica dei singoli nel tutto e l'ineguale riferimento dei membri alla finalità del tutto, ma d'altra parte l'individualismo cristiano esige la partecipazione di ogni individuo al fine complessivo, tanto l'unità preordinata all'organismo quanto anche la posizione dell'individuo rispetto al fine centrale dell'organismo medesimo diventano ben altra cosa. L'unità preordinata diventa in ultima istanza l'autorità che tutto anima e dirige, e che secondo le norme della giustizia distributiva assegna a ciascuno, secondo la sua posizione e misura, la partecipazione al valore centrale del tutto. In tal modo dentro il grande sistema ogni organismo singolo si considera guidato e tenuto insieme con gli altri da un'autorità, che realizza giustamente, cioè con riguardo ai singoli, gli scopi specifici dei singoli gruppi, della famiglia, della comunità cittadina, dello Stato, delle corporazioni, delle associazioni. E così su tutto il complesso insieme col fine religioso centrale s'eleva l'autorità religiosa come la vera anima della società umana in tutti i suoi gradi e gruppi, in quanto essa in parte lascia che i singoli gruppi realizzino da sè i loro fini, in parte in caso di bisogno interviene per correggere e far prevalere la giustizia, e soprattutto dirige e determina nei suoi rapporti fondamentali il tutto medesimo, per far sì che ognuno alla sua maniera e nella sua posizione abbia la sua congrua parte nel fine eterno. In luogo dell'idea razionale propulsiva e attuantesi in sè, si ha l'autorità che direttamente o indirettamente avvia tutti gli individui verso lo scopo supremo, o meglio il prodotto dell'entele-

chia razionale e dello svolgimento sociale soltanto dall'autorità è veramente organizzato nel senso della giustizia, che ove la ragione sia abbandonata a se stessa è sempre in pericolo, anche affatto indipendentemente dall'oscuramento causato dal peccato originale. L' « organismo » in ultima analisi è pensato quale direzione autoritaria dei membri che sono creati dall'istinto naturale e dalla considerazione dei fini, e che essa guida verso il vero e ultimo fine, il fine religioso; e questa direzione è costituita dal ministero dottrinale e pastorale della Chiesa, che culmina nel papa. Perciò appunto era illogico che l'autorità conciliare volesse costruire in organismo anche la gerarchia depositaria dell'autorità. La gerarchia dirige l'organismo, ma per conto suo non va intesa come organismo: il che certamente lede nel modo più evidente la vera e propria idea di organismo. L'idea dell'unità organica si trasforma in idea dell'autorità, che regola infallibilmente la partecipazione degli individui al valore del tutto, senza doverne ad essi rispondere. La fiducia e la pietà verso la autorità risolvono il problema [191]). Ma così rimane as-

---

[191]) Intorno all'autorità in quanto anima dell'intiero organismo, *Summa*, 2a 2ae qu. 60, art. 3: *Potestas saecularis subditur spirituali sicut corpus animae;* ibid., I, qu. 96, art. 4: *Quandoque multa ordinantur ad unum, semper invenitur unum ut principale et dirigens;* Contra Gent., IV, 76: *optimum autem regimen multitudinis est, ut regatur per unum... unitatis congruentior causa est unus quam multi;* Summa, 2a 2ae qu. 10, a. 11: *Humanum regimen derivatur a divino regimine et ipsum debet imitari.* Contra Gent., IV, 76: *Manifestum est, quamvis populi distinguantur per diversas dioeceses et civitates, tamen sicut est una ecclesia, ita oportet esse unum populum Christianum. Sicut igitur in spirituali populo unius ecclesiae requiritur unus episcopus qui sit totius populi caput, ita in toto populo christiano requiritur quod unus sit totius ecclesiae caput.* De reg. princ., I, c. 2: *manifestum est, quod unitatem magis efficere potest, quod est per se unum quam plures,* il che implica l'ordinamento monarchico di ogni organismo. Il distacco dall'idea aristotelica di organismo è qui altrettanto chiaro come nel motivare l'idea me-

sai diverso il riferimento degli individui assegnati dall'organismo a posti diversi e quindi favoriti molto diversamente nel conseguimento del fine. Ad ovviare a questa difficoltà la « teoria organica » ecclesiastica ricorre da un lato alla dottrina religiosa delle rappresentanze reciproche, sorta dai pensieri relativi ai meriti e alla carità, dall'altro lato alla dottrina d'una pei-

---

desima di organismo con la divisione del lavoro e del servizio, e come in quest'ultimo caso il modello direttivo è il *corpus mysticum*, così nell'altro è l'idea unitaria ecclesiastica. Intorno all'autorità come centro dell'organismo v. anche GIERKE, III, 517, 547, 560 sg., spec. 555: « Infine dall'essenza dell'organismo si deduce la necessità d'una forza unitaria, che come *summum movens* avvivi, guidi e regoli le altre forze; e si giunge così alla tesi che ogni corpo sociale ha bisogno d'una parte dominante (*pars principans*), si scorga poi in essa il capo, o il cuore, o l'anima del tutto. Dalla comparazione di questa parte dominante col capo si deduce anzi bene spesso senz'altro la conformità a natura della monarchia, perchè non vi può essere che un solo capo; anzi non di rado se ne trae l'illazione, che senza il collegamento col capo supremo l'intiero corpo e ciascun membro sarebbero senza vita ». Ciò naturalmente vale anzitutto per il papa in quanto sovrastante alla Chiesa e alla *res publica christiana*. In maniera affatto simile si esprime TH. MEYER, p. 50: « L'elemento essenzialmente dirigente di ogni società, l'autorità, la quale per così dire come anima di essa ne determina l'unità vitale », p. 66: « Benchè da un lato S. TOMMASO metta con ragione in rilievo che il naturale processo formativo della società si compie dal particolare al generale, dalla famiglia alla comunità e alla società civile e in questo senso dal basso in alto, tuttavia secondo lui la compagine ideale e finalistica di questo mirabile organismo spirituale può rettamente essere intesa soltanto quando ci si collochi per così dire in ispirito al punto centrale di tutto l'ordine mondiale. Da questo punto di vista ci si presenta nella sua giusta luce anzitutto l'autorità come elemento essenziale della società secondo la sua natura e la sua origine, secondo il suo scopo e il suo compito, secondo la sua relazione in alto con Dio e in basso coi sottoposti. E questa luce illumina anche l'interno rapporto, voluto dal Creatore, delle parti organiche tra loro e con la totalità; anzi ne ricevono molta chiarezza perfino i princìpi d'una sana economia politica e d'una buona amministrazione ». A questo proposito, *Contra Gent.*, III, 1-3, IV, 23. Perciò il Meyer nell'idea di organismo fa distinzione tra l'organismo costitutivo e l'organismo di governo, p. 53: il primo è l'idea aristotelica, il secondo l'idea cattolica su quella innestata.

fezione quantitativamente diversa, ma non annullante tuttavia il fine di massima. Questi due pensieri sono stati già messi in rilievo nella valutazione, da noi fatta, dell'ascesi medioevale; e abbiamo dovuto accennare ad essi anche nell'esporre il carattere meramente architettonico dell'idea di svolgimento. Qui ora appaiono il loro valore e la loro funzione nel sistema complessivo, la loro importanza fondamentale per tutta la filosofia sociale cattolica. Soltanto in questa forma l'essenziale individualismo cristiano poteva inquadrarsi in un sistema, che piega gli individui sotto il peso di una unità sociale in se stessa articolata, e che a un tempo in quest'unità sociale riconosce le condizioni della vita naturale con le sue forti differenze create dalla natura e dalla storia nella lotta per l'esistenza, con le sue opposizioni all'ideale superterreno dell'etica religiosa dell'amore. Così resta superata l'immensa difficoltà che per sua essenza l'idealismo cristiano della personalità e dell'amore incontra in generale a produrre un ideale sociale universale: l'autorità ecclesiastica prende sotto la sua direzione tutte le formazioni sociali e assicura al singolo la giusta compartecipazione al fine centrale; la partecipazione uguale di tutti al valore oggettivo del sistema è vincolata all'opera morale dell'individuo, nè costituisce diritto naturale; inoltre è sufficiente la compartecipazione proporzionale, commisurata alla posizione di ciascun membro, al *bonum commune* così nelle cose temporali come nelle spirituali; anche la compartecipazione alla salute supernaturale è diversa e proporzionale. Come l'etica dell'evoluzione consente di rendere relativa la norma radicale cristiana e di riferire all'ideale cristiano anche valori etici relativi, così il pensiero della « proporzionalità » vince le difficoltà del relativismo sociale posto col pensiero di organismo. A che in ogni caso quest'uguaglianza proporzionale in

seno all'organismo venga sempre ottenuta mediante un'autorità che distribuisca secondo giustizia, pensano la Provvidenza, la Chiesa e la ragione mondana insita nelle leggi delle formazioni sociali. Se un individuo resta realmente e completamente lontano dal valore oggettivo, lo deve in sostanza soltanto alla sua colpa e alla sua cattiva volontà. Poichè però questa malvagità in ultima analisi mette capo alla predestinazione, s'apre così uno scuro fondo irrazionale, sul quale nè il sistema tomistico nè il cattolicismo odierno gettano volentieri molta luce. Anzi nel sistema la volontà divina è messa in forte rilievo solo in quanto in generale si riconducono ad essa le istituzioni e le differenze, in maniera però che quel che si presenta agli occhi sia soprattutto l'opportunità di essa per lo stabilimento di un tutto organico. Ma nonostante queste differenze è tuttavia possibile la partecipazione almeno proporzionale ai valori assoluti della vita e della comunione, partecipazione proporzionale che conta così sui sentimenti di moderazione e di devozione come su quelli di provvidenza e di beneficenza, grazie ai quali le differenze restano nuovamente cancellate in quell'amor di Dio dal quale nasce l'intiero organismo. Senza dubbio la vera difficoltà di un'etica sociale idealistico-religiosa come la cristiana sta in ciò, che essa in un primo momento perfeziona gli individui elevandoli a valori oggettivi e universali, che creano il collegamento della comunione, ma poi, di fronte alle differenze poste dalla natura, non può garantire se non inegualmente e difettosamente la compartecipazione del singolo individuo a questi valori sociali oggettivi: ma qui la difficoltà è superata mediante la fede nella legge razionale che regge la formazione sociale e a tutto dà sodisfazione, mediante l'autorità che attua la giustizia distributiva, che anima il tutto e che culmina nel potere ecclesiasti-

co centrale, e mediante l'appagamento di una partecipazione dei singoli ai valori comunitari assoluti e relativi, che sia soltanto proporzionale, commisurata alla posizione di ciascun membro e quindi quantitativamente diversa. In tal modo è risolto anche il contrasto non meno essenziale tra l'etica dell'amore e la struttura degli interessi mondani, in quanto l'etica dell'amore nel senso più elevato è attribuita con accentuazione ascetica ad una speciale professione e classe, mentre alle persone del mondo si assegna una perfezione minore, che tuttavia, poichè anche le sue opere si riferiscono al fine supremo, non cessa d'essere anch'essa perfezione. Da questo terreno l'unità e le differenze s'allargano fino a raggiungere la Chiesa celeste trionfante: le diverse classi e professioni hanno la loro particolare ricompensa e la loro diversa beatitudine, e in paradiso Beatrice insegna al suo cantore che la differenza nel grado di beatitudine non impedisce che la beatitudine sia beatitudine [192]).

---

[192]) Cfr. sopra il punto relativo all'ascesi, nonchè quello sul carattere architettonico del pensiero tomistico. Un'espressione classica di tutto questo s'ha in un luogo di MARSILIO DA PADOVA riferito dal GIERKE, III, 552: *componitur* (l'organismo) *ex quibusdam proportionatis partibus invicem ordinatis suaque opera sibi mutuo communicantibus et ad totum.* Di S. TOMMASO v. le considerazioni su *I Cor. XII lectio III*, dove è detto che gli *activi* sono necessari per i *contemplativi*: *indigent enim contemplativi per operam activorum sustentari*: e altrettanto sono necessari i laici per i prelati, che senza quelli non possono esistere. Come la verginità serva di integramento accanto al regolare matrimonio, lo dimostra il RATZINGER, p. 94: « La verginità, ben lungi dal condannare la società all'infecondità, come le si rimprovera, è anzi eccitamento a conservare la fecondità. La spiegazione di quest'apparente contradizione risiede nell'ordine morale, nella forza dell'esempio, nella potenza del sacrificio. La verginità, col suo massimo sacrificio, con l'eroica rinuncia, con la suprema virtù, desta le forze morali di quelli che vivono nello stato coniugale e contribuisce così ad allontanare i pericoli che minacciano l'onore delle famiglie e del matrimonio quando manca la forza del sacrificio ». Intorno all'ineguaglianza quantitativa della perfezione, cioè dello specifico riferimento allo

Neanche ora alcun programma di riforma sociale cristiana. — Così da tutti i viluppi la filosofia sociale cattolica si solleva sempre a imponente unità. Si sarebbe ora tentati di credere che un sistema cosiffatto abbia dovuto incidere profondamente la vita sociale pratica: e ciò difatti è avvenuto in più modi, ma non mai sistematicamente e coscientemente, come riforma sociale promossa dalla Chiesa. In ciò s'ha un altro tratto caratteristico. Il concentramento del cristianesimo nell'interiorità, nella personalità, nella religiosità, continua a mantenersi nel senso che anche con lo stabilimento della civiltà unitaria cristiana non si fa altro che spezzare le resistenze più vigorose, l'opposizione di poteri mondani autonomi, e consolidare alcuni diritti della Chiesa, ma resta ancor lontano qualsiasi pensiero di un ordine sistematico che assoggetti e conformi la base naturale. È vero che a tal fine mancava ancora la nozione delle difficoltà e complicazioni che implica in sè la base natu-

---

scopo centrale dell'organismo, cfr. *Summa*, 1a 2ae qu. 108, a. 4: *quod homo totaliter ea, quae sunt mundi, abjiciat, non est necessarium ad proveniendum ad finem praedictum, quia potest homo utens rebus huius mundi dummodo in eis finem non constituat, ad beatitudinem aeternam pervenire. Sed expeditius perveniet totaliter bona huius mundi abdicando et ideo de hoc dantur consilia evangelii.* Su ciò decide l'inclinazione, vale a dire la costituzione naturale: *praedicta consilia, quantum est de se, sunt omnibus expedientia, sed ex indispositione aliquorum contingit, quod alicui expedientia non sunt, quia eorum affectus ad ea non inclinantur.* Anche qui lo sfondo è costituito dalla predestinazione e dalla volontà divina. Intorno alle differenze quantitative perfino nella beatitudine *Contra Gent.*, III, 58: *Quum finis proportionaliter respondeat his, quae sunt ad finem, oportet, quod sicut aliqua diversimode praeparantur ad finem, ita diversimode participent finem. Visio autem divinae substantiae est ultimus finis cuiuslibet intellectualis substantiae. Intellectuales autem substantiae non omnes aequaliter praeparantur ad finem; quaedam enim sunt maioris virtutis et quaedam minoris; virtus autem est via ad felicitatem. Oportet igitur quod in visione divina sit diversitas, quod quidam perfectius et quidam minus perfecte divinam substantiam videant... Idem ergo est, quod omnes beatos facit, non tamen ab eo omnes aequaliter beatitudinem capiunt.*

rale allorchè si tratta di realizzare valori ideali. Questa filosofia sociale è bensì un sistema sociologico comprensivo di tutto, ma neanche oggi è all'altezza di elaborare un programma di vera riforma sociale. La teoria sociale cristiana del medioevo è tanto poco una riforma sociale, quanto poco lo è stata quella della Chiesa antica, sebbene per altri motivi. La Chiesa antica s'era piegata agli ordinamenti diventati saldi e irriformabili della società antica, insegnando a sopportarli quali corruzione peccaminosa dell'ordine voluto dal diritto naturale, e per il resto curandone i mali con l'attività caritatevole; invece la Chiesa del primo medioevo ebbe ferma fede nell'armonia, stabilita da Dio, fra natura e grazia, e considerò il relativo avvicinamento dei reali ordinamenti sociali agli ideali cristiani come ordine mondiale necessario per natura e conforme al concetto, ordine che per essere assicurato aveva bisogno soltanto del dominio della Chiesa e del sempre rinnovato consolidamento dei princìpi religiosi. Il concentrarsi della Chiesa nel papato la organizza religiosamente e gerarchicamente, inquadra nella compagine i poteri politici, ma alla vita sociale in senso stretto e alla vita economica lascia che provveda la legge di natura. A ciò si limita ogni sua attività sociale. Per la Chiesa antica una riforma sociale era troppo difficile, per la medioevale superflua. Essa idealizzò le condizioni reali, proclamando esser desse il vero ideale, voluto ugualmente dalla ragione e dalla rivelazione. Dette valore assoluto di legge naturale alle approssimazioni e agli stadi preparatori, che trovava nelle condizioni reali, e li inquadrò organicamente con metodo storico-evoluzionistico ed architettonico nella serie dei pensieri ecclesiastici. Persino l'attività caritatevole essa ormai la lasciò agli Ordini religiosi, alle corporazioni, alle città, limitandosi ad affermare se

stessa, chè allora anche tutto il resto andava di per sè in ordine. La sua riforma sociale consiste unicamente nella lotta per la Chiesa e per il diritto di natura; ma essa non importa un rimodellamento della società secondo le idee cristiane radicali, sibbene la perpetuazione delle condizioni relativamente sodisfacenti e l'avviamento dai valori naturali relativi della società agli assoluti e supernaturali della Chiesa. Al cristianesimo non occorre riformare il mondo: anzi Dio lo governa in modo che esso si volga sempre più verso la Chiesa. Perciò anche la moderna riforma sociale cattolica teoreticamente non è altro in prima linea che il ritorno ai princìpi del diritto naturale cristiano e alla signoria della Chiesa, l'opposizione all'opinione che condizioni nuove richiedano una nuova costruzione di principio del pensiero sociale, la lotta contro le erronee teorie del liberalismo. Solo recentissimamente il papato ha proposto insegnamenti anche su problemi sociali ed economici, dopochè il mondo moderno ne ha dimostrato la difficoltà e la complessità. Ma ciò ch'esso insegna è soltanto la metodica e cosciente valorizzazione dei princìpi « naturali » contro un mondo uscito dai suoi cardini [193]). L'idea in sè è quella stessa della Chiesa medioevale. Essa non capitola, come la Chiesa antica, di fronte alla potenza della base naturale della vita, soggiacente all'influsso del peccato; ma non vuole neppure, con l'idealismo moderno, conseguire con l'opera e col senno dell'uomo l'assoggettamento di una ribelle e difficile base naturale ai supremi ideali etici di un assoluto valore della personalità e di una libera interna comunione spirituale, anzi

---

[193]) Questo è merito soprattutto di Leone XIII, il papa « sociale », i cui decreti servono di fondamento a tutti i moderni lavori cattolici, cfr. MAUSBACH, *Christentum und Weltmoral*, p. 44.

crede all'armonia posta da Dio tra la base naturale e la soprastruttura cristiano-ecclesiastica, come approssimamente la realizzò la grande età medioevale, attestando in essa la grande legge del governo divino del mondo. Le teorie liberali hanno fatto sì che la vera comprensione del diritto di natura andasse perduta, e la prassi liberale ha peccaminosamente distrutto il corso della vera natura. Occorre restaurare il vero diritto naturale e la signoria della Chiesa, e la natura riprenderà il suo corso armonioso, integrata e sorretta dell'attività di beneficenza e dalla conveniente cura dei mali specificamente moderni derivanti dal capitalismo e dal macchinismo [194]).

---

[194]) Cfr. su questo punto il RATZINGER, *Geschichte der kirchlichen Armenpflege*, che meglio della corrispondente esposizione dell' HUHLHORN vale ad orientare sul medioevo; p. 247: « Con la fine del sec. XII la beneficenza ecclesiastica, quale era stata regolata dalla legislazione carolingica (la quale aveva mutato l'antica libera beneficenza ecclesiastica in beneficenza curata dallo Stato), era scomparsa quasi ovunque; la comunità cristiana non si dava più pensiero dei suoi poveri, e il clero secolare non si ricordava più di curare i poveri. La legislazione ecclesiastica ormai emanante esclusivamente dai papi (mentre nella Chiesa antica era stata la legislazione dei Concili a regolare ufficialmente la cura dei poveri) non estendeva più la propria attività al campo della beneficenza, e il patrimonio ecclesiastico aveva completamente perduto l'antico carattere di fondo per i poveri. Soltanto il clero regolare non dimenticò mai i suoi doveri verso i poveri, e finchè ci furono monasteri, questi praticarono l'opera della beneficenza. Ai monasteri s'accompagna ora un fattore affatto nuovo, costituito dalle associazioni e dagli Ordini religiosi, reclutantisi dal ceto dei laici, i quali sottentrarono alla regolata beneficenza ecclesiastica, per impedire che la scomparsa di essa diventasse troppo sensibile. Quasi contemporaneamente si svolgeva nelle città la vita corporativa, si formavano le arti, cui spettava anche di provvedere ai loro membri caduti in povertà. Questi sono gli elementi, che dopo le Crociate a poco a poco si fecero avanti, e si inserirono nel posto lasciato vuoto dalla beneficenza ecclesiastica a domicilio, senza tuttavia poterla compensare. Ai monasteri era infatti impossibile esercitare quel rigoroso controllo, ch'è necessario nelle opere di beneficenza, se non si vuole ch'esse siano più dannose che utili; e le associazioni e Ordini limitavano la loro azione quasi esclu-

Il diritto naturale sempre uguale sostrato e sostegno di un ordine razionale. — Con ciò si collega anche l'ultima particolarità fondamentale delle teorie sociali cattoliche, cioè la loro speciale concezione del diritto, il loro reciso contrasto con la teoria moderna della creazione del diritto per volontà dello Stato. Mentre questa stabilisce che ogni diritto, anche quando esso non fa che sanzionare un contenuto sociale od etico prestatale, esiste formalmente come diritto soltanto per volontà dello Stato, e assegna quindi allo Stato moderno l'irrequietudine che nasce dal dover esso sempre di bel nuovo tentare di trasformare in determinazioni giuridiche le esigenze etiche e razionali;

---

sivamente alla spedalità. Ciò che aveva fatto l'antica comunità ecclesiastica, con alla testa i curatori d'anima, mediante l'opera di assistenza domestica dei poveri, divenne d'ora in avanti ideale irraggiungibile. Da questo punto in poi è giustificato il rimprovero che la beneficenza della Chiesa sia stata soltanto offerta di elemosine, non cura dei poveri ». Per S. TOMMASO è caratteristico come, accanto alla sua rappresentazione della moralità personale nell'ascesa dalle virtù naturali alle sopranaturali e accanto alla sua filosofia sociale col suo cosmo costituito dall'organismo naturale-sopranaturale, non abbia alcuna parte il problema d'una riforma sociale e neppure di una missione della Chiesa volta a sanare i mali sociali; intorno alla mancanza in lui di ogni pensiero di riforma sociale, in qualsiasi senso, v. MAURENBRECHER, p. 49: « Per Tommaso il tenor di vita di ciascuno è determinato in complesso dalla classe cui appartiene, e nella quale egli è nato per decreto della Provvidenza; nessuno deve cadere al disotto del tenor di vita consueto della sua casta, ma è anche vietato cercare di superarlo. Quindi egli non conosce alcun elevamento sociale delle classi inferiori, nessuno « svolgimento progressivo » delle masse; il suo ideale sociale ha carattere affatto conservatore; e anche in ciò egli si conforma affatto alla concezione che il medioevo aveva di tali cose ». Parimenti p. 88 sg., e anche il FEUGUERAY, p. 213 sg., l'UHLHORN, *Liebestatigkeit*, II, 448. Fino a qual punto anche i moderni ideali sociali cattolici siano un ritorno all'armonia sociale naturale-supernaturale del medio evo, v. RATZINGER, *Die Volkswirtschaft*, p. 325 sg.: « Dignità e onore della povertà e del lavoro, amore alla povertà e alla vita semplice anche in mezzo alla ricchezza, unione e conguagliamento tra ricchi e poveri emdiante l'amore e la libertà (cioè buona volontà) », ecco il programma sociale. Con esso si ritorna alla legge di natura, che in queste forme so-

invece la teoria sociale cattolica considera il diritto di natura come dato prima dello Stato e obbligante quest'ultimo ad elaborare in diritto positivo i principi organico-patriarcalistici del diritto naturale cristiano. Lo Stato in ciò fare è libero di tener conto delle circostanze diverse e delle convenienze mutevoli, ma è vincolato a considerare le sue creazioni come elaborazioni dei principi del diritto naturale e a migliorarle continuamente sulla norma di esso. Ciò significa anche qui, che tutto quel ch'è essenziale è di già trovato e dato, che il corso della natura e della Provvidenza guida di per sè alla giusta conoscenza, che secondo esso debbono ordinarsi così lo Stato come ogni altra istituzione giuridica positiva, e che soltanto da questa base lo Stato riceve la obbligatorietà delle sue norme. Ma così resta precisamente escluso ogni pensiero di grandi innovazioni sociali, che per opera dello Stato ordinino con nuovo diritto i nuovi

---

ciali poi genera di per sè il massimo benessere possibile, p. 323: « Le stesse idee, che elevano l'uomo all'altezza ideale della congiunzione con Dio, rispondono anche ai quesiti dell'economia politica circa il rapporto tra ricchi e poveri, l'acquisto e il consumo della ricchezza, circa il reddito del lavoro ecc. Il cristianesimo apporta, a coloro che lo professano e lo seguono, non soltanto il regno di Dio, ma anche tutto il resto: benessere, equilibrio tra ricchezza e povertà, progresso nel lavoro e nel dominio sulla natura, libertà e uguaglianza di tutti secondo l'origine e la meta, protezione contro l'umiliazione e lo sfruttamento nel sentimento di fratellanza e nella coscienza che tutti son figli del Padre celeste ». Ma ciò esso può fare soltanto con l'aiuto della legge di natura e del suo cosmo organico di caste e professioni. Le correnti moderne della filosofia sociale cattolica, che accettano il movimento indipendente della società moderna e lo vogliono rendere autonomo da questa dottrina ecclesiastica del diritto naturale, sono appunto perciò gravi infrazioni del principio. Il modernismo politico-sociale non è meno contrario al principio medesimo di quanto sia il dogmatico e filosofico-religioso, e ne condivide le sorti, v. Loisy, *Quelques lettres sur des questions actuelles*, 1908, che a ragione mette in rilievo principalmente il contrasto politico-sociale della Chiesa col mondo moderno e non si fa molte illusioni sulla possibilità di vittoria del modernismo politico-sociale.

rapporti. Non resta altro adunque che riallacciarsi a princìpi eterni e immutabili, che soltanto nell'applicazione particolare possono venire adattati alle nuove condizioni. Non si tratta di un diritto naturale rivoluzionario, che soltanto sulla base della ragione scoperta trasformi il mondo, come fu il diritto di natura dell'illuminismo o come sono le moderne teorie politiche e sociali; è invece un diritto naturale conservatore organistico-patriarcalistico, che sta sotto la tutela della Chiesa ed è comprensibile appieno soltanto alla ragione cristianamente illuminata, sebbene in sè provenga dalla ragione pura. È un razionalismo più di acquiescenza a verità conosciute e dimostrabili che di iniziativa e di riforma critica. L'ordine universale riposa sulla ragione, ma sulla ragione divina e non sull'umana, sulla ragione oggettiva, non sulla soggettiva. Per questo motivo soltanto esso s'accoppia così agevolmente col sopranaturalismo e col misticismo ecclesiastico della grazia [195]).

Sguardo retrospettivo e prospettico. — Da questi due tratti caratteristici generali, ultimamente messi in risalto, non soltanto sorge un'immagine finale della filosofia sociale del cattolicismo scaturita dal tomismo

---

[195]) Intorno a questa peculiarità del concetto medioevale del diritto v. GIERKE, III, 609-627, che indica anche le grandi contradizioni e avviluppamenti ch'esso racchiuse e racchiude. V. anche VON NOSTITZ-RIENECK, S. J., *Das Problem der Kultur* (Erg.-H. zu Stimmen aus Maria Laach), 1885, p. 20: i fondamenti dati della civiltà consistono in primo luogo nell'intiera natura materiale, in secondo luogo « nel diritto di natura, nel diritto sociale naturale e nel naturale diritto individuale e privato. E soltanto perchè questa base è data e stabile lo svolgimento storico del diritto positivo ha chiara origine e sicuro fondamento ». Anche qui vale quel che per l'intiero cattolicismo, p. 8. « Noi seguiamo due guide, che indicano sempre la stessa strada: la sana ragione e l'intuizione cristiana dell'universo ». È vero che ciò vale soltanto per un diritto naturale

e destinata a prevalere durevolmente, ma cade luce anche sulla essenza del principio della filosofia sociale cristiana in generale, sulle possibilità di filosofia sociale, che sono implicite nel pensiero cristiano, e quindi sulla via percorsa e da percorrere dal loro svolgimento. Il medioevo crea una civiltà cristiana unitaria e una fondamentale idea sociologica cristiana che tutto comprende. Senonchè neanche questa civiltà unitaria è una riforma sociale secondo i princìpi cristiani: essa non fa che accettare le condizioni di fatto relativamente concordanti e fonderle col mondo religioso-ecclesiastico in un armonico complesso di sviluppo. Ciò divien possibile perchè la situazione favorevole creata dalle condizioni generali è considerata non come felice caso storico, ma come effetto concettualmente necessario della natura, e il concetto ereditato della legge morale di natura vien trasferito a queste condizioni politico-sociali e preordinato come fondamento e norma a tutta la legislazione positiva dello Stato. In tal modo il diritto naturale coniato dalla situazione di fatto esistente vien collegato con l'etica e con l'ordinamento comunitario della rivelazione, esattamente come la metafisica teologica della credenza nell'immortalità col dogma. Senonchè l'ascensione graduale, che si avvera in entrambi i casi, dalla natura alla rivelazione, ha in ultima analisi il suo motivo nell'essenza medesima di Dio,

---

e per una sana ragione di determinata impronta storica, cioè d'impronta tomistica. Cfr. ibid., p. 49 sg.; dove si cerca di dar campo nel diritto positivo al progresso e alla variabilità. P. 52: « Orbene, se i progressi economici e spirituali sono così grandi da creare condizioni nuove nell'economia e nella cultura del popolo, allora il tradizionale ordinamento della società e del diritto, o più esattamente una parte delle sue positive disposizioni di diritto pubblico e privato, non sono più d'accordo con le nuove condizioni ».

e quest'essenza è di condurre attraverso la natura alla supernatura in un processo universale informato all'evoluzione e svolgentesi, nonostante il peccato originale, anche nelle condizioni del peccato.

Se consideriamo questo risultato come sintesi dello svolgimento storico fin qui seguito, risulta illuminata nel modo più semplice la via retrospettiva. L'etica cristiana, come già abbiamo esposto, presa puramente per sé era l'etica specificamente religiosa di un modo di sentire personalistico-religioso, era l'etica della santificazione e dell'amore, era dedizione a Dio in obbedienza morale e congiunzione in Dio mercè il religioso amor fraterno. Essa conosceva la natura e i motivi naturali soltanto quali presupposti generali della vita, da contenersi nei limiti più ristretti, e, quando essi li varcavano, quali autoesaltazione dell'io terreno finito e negazione dell'amore, e quindi disegnò l'ideale della personalità consacrata puramente a Dio e in lui radicata, nonchè della comunione superante con l'amore tutte le differenze e le asprezze; ma sapeva anche che quest'ideale poteva realizzarsi appieno soltanto su una nuova terra e sotto un nuovo cielo. Così essa stava per sua natura in opposizione ad ogni morale che sia orientata verso la lotta tra gli uomini e che scorga nel valore e nell'onore l'ideale della personalità, nella giustizia, nella solidarietà finalistica, nella volontaria delimitazione delle sfere d'interessi l'ideale della comunione. Essa conosceva l'onore dell'uomo soltanto al cospetto di Dio e quindi davanti agli uomini poteva rinunciare al suo diritto e al suo onore. Essa conosceva l'unità delle anime, che al fuoco dell'amor di Dio fonde tutti i contrasti, e quindi non conosceva il diritto nè lotta per il diritto. In tal modo essa potè, sì, far suo l'ideale della famiglia monogamica, ma non quello dello Stato col suo diritto, la sua guerra, il suo uso della forza,

nè quello della lotta economica con la sua concomitanza di ricchezza, potenza, possesso. Essa era in tutti i punti contraria a una morale, che proceda dalla lotta per l'esistenza e si limiti soltanto a moralizzarla con la nobilitazione delle virtù dei combattenti e con pensieri di solidarietà e diritto, senza però sopprimerla. Essa anzi da canto suo significava il radicale annullamento in Dio della lotta per l'esistenza, e per conto suo conosceva la lotta soltanto come lotta per la verità e per l'amore contro l'errore e l'egoismo. Ed essa in ogni caso e dovunque passò sopra a quella semplice moralizzazione relativa della lotta per l'esistenza mirando all'ideale assoluto della santificazione e dell'amore, alla tacitazione dei movimenti di vita, che sono richiesti dalla lotta medesima e dalle sue moralizzazioni soltanto limitatrici. Quindi essa non potè riuscire a nulla con la società antica, che recava dappertutto le tracce della sua provenienza da un'etica di lotta e di limitazione della lotta, e dell'antichità potè far propria soltanto la dottrina stoica del diritto naturale, la quale già di per sè s'era avviata per lo stesso corso di pensieri religiosi e dalla ragione divina aveva derivato tanto la morale della personalità quanto la comunione degli uomini; per contro disse ottenebramenti di essa ragione, dovuti alla lotta egoistica e perversa, gli ordinamenti concreti dello Stato e del diritto. In quanto così si otteneva per il presente peccaminoso una relativa valorizzazione delle condizioni sociali, quali si erano formate nella lotta per l'esistenza e nell'azione contrastante dei mezzi d'infrenamento, la Chiesa fece propria questa dottrina sociale stoica e grazie alla valorizzazione relativa delle istituzioni sociali, che essa concedeva, potè trovare un terreno d'intesa con la società antica. Ma questa intesa fu solo nel senso della sopportazione e della rassegnazione, sin

tanto che le istituzioni e i costumi sorti su tale fondamento recarono ancora i contrassegni della lotta politica per il potere, del diritto formalistico e legalistico, della lotta economica di concorrenza. Il fatto che il basso impero romano si appigliò alle regolamentazioni burocratiche e alle vincolazioni corporative era già di per sè una remora alla lotta per l'esistenza, cui l'etica cristiana cominciò a trovare la via della conciliazione; ma era cosa che si avverava solo in piccola misura oppure era poco efficace a questo fine. Ma ora il medioevo, privo, come è stato, di uno svolgimento del pensiero statale, con la sua debole concorrenza economica, con la sua mancanza di un ordinamento giuridico rigoroso e razionale, con la sua scarsità di popolazione e con l'eliminazione dei motivi demografici di lotta insorgenti dalle grandi colonizzazioni, con la sua creazione di gruppi di vita semi-comunistici, fondati sul servizio personale e sul reciproco aiuto, e anzitutto con la regolarizzazione tradizionalistica dell'assicurazione del sostentamento, del lavoro lucrativo, del consumo, quale si ebbe nelle pacifiche città artigianesche, creò un ordinamento di vita, in cui la lotta per l'esistenza rimaneva molto regolata e il punto di vista formalistico del diritto ancora assai poco svolto. L'ordinamento delle caste e delle corporazioni vale a tutelare e a dar libertà all'iniziativa individuale, congiunta con le più rigorose limitazioni dei suoi incalcolabili effetti e con le solidarietà personali. Non esiste Stato nel significato antico e moderno della parola, e quindi neanche sentimento specificamente politico del potere. In quanto la natura battagliera dell'uomo si accende con impeto primigenio nelle avventure e nelle faide, è combattuta dalla tregua di Dio stabilita dalla Chiesa, o è da questa avviata alla guerra santa; la violenza brutale e la ferocia del medioevo

appaiono soltanto peccato e affare personale, che non appartiene all'essenza e alla costituzione della società. Son queste condizioni, con le quali l'etica cristiana può concludere pace. È un compromesso, giacchè per sè la lotta rimane, soltanto limitata e regolata; ma è anche in compenso la « natura », che per giunta viene ancora rialzata dalla grazia. Ad una simile condizione di cose, che già così rigorosamente limita e fa tacere la lotta, la grazia può collegarsi. L'ordinamento per caste e corporazioni, con una popolazione poco densa, è appunto quella tacitazione della lotta per l'esistenza, in cui possono ancora sodisfarsi le esigenze naturali della vita ed è ancor possibile l'ascensione all'etica della santificazione di sè e dell'amor del prossimo. Con la società di caste, non politica, del medioevo, l'etica cristiana finalmente è diventata per principio l'ideale sociale. Ma neppure adesso essa lo può trarre direttamente dai suoi princìpi fondamentali cristiani; infatti questa è l'etica della natura, non già quella della grazia. Essa tuttavia assorbe indirettamente queste condizioni nel suo ideale, rivedendo e integrando aristotelicamente quella dottrina stoica del diritto naturale, che già era servita finora a questo fine, dando ora rilievo non tanto al contrasto assoluto con lo stato primordiale razionale quanto alla razionalità relativa degli svolgimenti politico-sociali, facendo giungere ora per la prima volta a spiegarsi appieno, nelle nuove condizioni di fatto, che andavano formandosi, libere dall'antico paganesimo e dalla sua divinizzazione dello Stato, la legge di natura e di ragione, e sposando quest'etica della ragione con l'etica della rivelazione come duplice derivazione dell'unica luce divina.

Si spiega così il carattere della filosofia sociale medioevale, che rappresenta la civiltà e la società cristiana, e tuttavia non è affatto motivazione e confor-

mazione della società secondo idee direttamente cristiane. Ma si capisce così anche il successivo svolgimento di questa filosofia sociale. Essa ha conservato, finchè è stato in qualche modo possibile, il carattere di casta e di corporazione, a un tempo non politico ed economicamente tradizionalista. In questo campo anche il luteranesimo, ad onta di tutte le sue peculiarità, ha battuto esattamente le stesse vie della filosofia sociale cattolica. Il calvinismo invece trovò a Ginevra e negli Stati atlantici condizioni tali, che lo costrinsero ad accedere ai moderni rapporti sociali, politici, economici, e per conseguenza ha trasformato tutta la filosofia sociale e l'etica del cristianesimo: sarà appunto uno dei compiti principali della seguente esposizione quello di chiarire la trasformazione compiutasi di entrambe su terreno calvinistico. Ma anche il luteranismo e il cattolicismo dovettero aver che fare con la moderna evoluzione sociale, con la formazione dei moderni Stati giganteschi, con l'immenso accrescimento della popolazione, col disfrenamento della lotta politica per il potere e della lotta economica di concorrenza, con la produzione capitalistica aspirante ad espandersi illimitatamente, con la liberazione degli individui ormai legati soltanto da uguale diritto. In questa nuova situazione l'antica teoria dell'armonia e dell'edificio graduato non gioverà più: occorreva ormai metter mano alla « riforma sociale » cristiana. Ma vi ha posto mano vigorosamente soltanto il cattolicismo, che nel suo ideale della società guidata dalla Chiesa possedeva lo stimolo e la forza a tentare la riforma, mentre il luteranesimo legato allo Stato è stato attratto senza balia nel vortice dei problemi sociali moderni. Ma in questa situazione la riforma sociale cattolica in sostanza non è altro, teoreticamente, che il ritorno alla legge di natura, cioè alla società non politica di

caste diretta dalla Chiesa, nella quale lo Stato ha compiti soltanto utilitari, mentre la Chiesa spera di poter ridare pace alla società mediante l'idea, insita nel concetto di casta, dell'autolimitazione e della solidarietà. A tal fine non le occore altro se non il predominio del pensiero cattolico e della sua scienza inspirata al cristianesimo e al diritto naturale. In tale sistema si possono accogliere tutti i benefici del sistema capitalistico, purchè essi non vogliano esser altro che miglioramenti tecnici della produzione e della distribuzione. Sicchè la moderna politica sociale cattolica è un programma di pensiero classista medioevale, capitalisticamente rigenerato, e diventa coscientemente riformatrice perchè la distrutta armonia di natura e grazia non procede più da sè medesima alla conciliazione, ma anzi deve venir prima restaurata essa stessa tra condizioni generali molto più complesse e difficili. Non occorre qui esaminare se, come crede la fede liberale progressista, siffatto programma contradica alla fisionomia della moderna evoluzione. Se si pensa che in quest'evoluzione moderna appaiono non pochi elementi favorevoli alla creazione di nuove servitù, di monopoli, di regolamentazioni burocratiche, e che l'individualismo liberale si può spesso presentare come periodo di transizione tra due periodi di vincolismo, si può spiegare come certi filosofi sociali cattolici possano ritenere che la loro legge sociale di natura sia valida anche oggi ad onta di ogni liberalismo, e che sia suprema esigenza, in vista di questi imminenti nuovi vincolismi, curare lo spirito cristiano del valore dell'individualismo davanti a Dio e della conciliazione nell'amore. Ciò sarebbe tanto più necessario, in quanto il radicalismo moderno sarebbe in procinto di far nuovamente derivar la morale unicamente dalla lotta per l'esistenza e dalle sue autolimitazioni, o magari

d'insegnare una lotta per l'esistenza senza alcuna morale e di designare la morale cristiana dell'amore come un assalto a tutti i primordiali e migliori istinti dell'umanità; i due tipi dell'etica sociale, che il cattolicismo avrebbe assennatamente congiunti, starebbero in procinto di sdoppiarsi, e così il primo tipo minaccerebbe di decadere in mero naturalismo e di trasformare gli imminenti vincolismi in brutale sfruttamento. Il loro ricongiungimento sarebbe possibile soltanto sulla base della filosofia sociale cattolica dell'associazione umana organico-patriarcalistica, con la sua divisione del lavoro per caste, con la sua unità religiosa: tesi, queste, che indubbiamente hanno la loro buona logica [196]).

I singoli problemi sociologici. — Questi sono adunque i lineamenti dell'ideale sociologico generale della

[196]) Anche qui si mostra la straordinaria importanza del pensiero classistico. Intorno alla parte ch'esso ha nella moderna filosofia sociale cattolica v. UHLHORN, *Prot. u. Kath*, p. 23, che riassume nel modo seguente HITZE, *Kapital und Arbeit*: « Ciò che si vuole è sempre il rafforzamento della Chiesa e l'indebolimento dello Stato. Il pensiero dello Stato è talmente messo nell'ombra, che Hitze per es. non riflettè più che contadini, artigiani ecc. sono però anzitutto cittadini dello Stato. Nel suo pensiero, lo Stato resta completamente obliterato dalle classi da ordinarsi in corporazioni, e nello sperato Stato dell' avvenire, se quel che Hitze desidera può ancora per altro chiamarsi Stato, sono appunto le classi quelle che mediante una rappresentanza d'interessi ordinano indipendentemente i loro affari.... Se per ora si cerca di preparare la desiderata struttura classista con una formazione in massa di associazioni, guidate dalla Chiesa e messe sotto la protezione di S. Giuseppe, non possiamo prendere abbaglio circa il modo con cui procederebbero queste rappresentanze d'interessi amministranti i loro affari da sè e senza ingerenza dello Stato. La meta è un socialismo gerarchico o, più chiaramente, teocratico, dominato dalla Chiesa ». Per giunta occorre mettere in rilievo che questo socialismo si fonda non sull'idea dell'uguaglianza, ma su quella della disuguaglianza, e che appunto dal coadunarsi degli uguali in gruppi disuguali e fruenti disuguali diritti di vita esso riceve necessariamente il suo carattere di casta, come il RATZINGER rileva a ogni passo. Inoltre que-

civiltà unitaria ecclesiastica, questo è lo spirito delle teorie sociali cattoliche. È agevole mostrare come prendendo le mosse da esso si possano fare rientrare nei princìpi di una filosofia sociale cristiana anche i grandi gruppi sociali particolari, cioè la famiglia, lo Stato e la società. Essi sono tutti forme speciali di realizzazione dello schema fondamentale, rivolte ad uno scopo particolare loro assegnato dalla legge di natura. Essi hanno carattere cristiano perchè 1) la congiunzione, che in essi si attua, dell'individuo con la comunione è intesa e conformata in senso organistico-patriarcalistico, e perchè 2) il fine particolare immediato loro spettante per legge di natura è posto in salda relazione col fine religioso centrale, e quindi con quell'unità della Chiesa e con quel-

---

sta sistemazione, accanto all'assicurazione socialistica del benessere individuale, è anche in ogni sua parte una forte autolimitazione di ciascuno secondo la sua casta e il suo gruppo; soltanto così può bandirsi la concorrenza o piuttosto ridursi nella misura utile e morale. Il pensiero di casta è un socialismo di gruppi che assicura l'esistenza ma impone a un tempo autolimitazione e privazione; v. Uhlhorn, p. 9: « Si vedano per esempio le proposte che fa Hitze per rialzare le sorti dell'artigiano: il lavoro di fabbrica deve venire limitato, per certi prodotti del tutto proibito, e debbono di nuovo introdursi i corpi santi *). Oppure si legga l'opera di un genuino economista cattolico, del Parvin, *Ueber den Reichtum*, in cui tutto tende a por limiti alla brama di guadagno, nel quale lo scrittore non vede altro che egoismo, e a magnificare la rinuncia come la virtù suprema, se non pure unica. Oppure, si esaminino i mezzi per curare i mali sociali, che vengono esaltati nei fogli storico-politici cattolici. Anzitutto deve restringersi la produzione. Si devono costituire associazioni di temperanza, i cui membri si obblighino a non comperare alcun prodotto di fabbrica che non serva alla sodisfazione d'un bisogno reale, nè alcun arredo domestico o capo di vestiario che servano soltanto d'ornamento. Il denaro così risparmiato deve adoperarsi per dare sviluppo alle istituzioni monastiche, le quali poi alla loro volta servono a contenere l'aumento della popolazione ». Quest'utimo punto è particolarmente importante: quest'ideale sociale presuppone una popolazione non troppo densa come prima condizione della cessazione della lotta di concorrenza.

*) *Bannmeile.*

l'autorità ecclesiastica, che su tutto incombono e tutto tengono in coesione.

La filosofia sociale ecclesiastica insegna ormai un'ascensione e un progresso delle formazioni sociali perfettamente compatti, logicamente concatenati, storicamente evolventisi. La forma originaria e fondamentale è la famiglia, che secondo Aristotele e la Bibbia in quanto monogamica è la prima attuazione della ragione creatrice di società, e che è la forma esemplare di vita collettiva umana, particolarmente santificata dalla sua funzione riproduttiva, e determinante in modo esemplare le relazioni personali. Dalla riunione delle famiglie sorge la comunità, che per S. Tommaso, per motivi di cui si dovrà ancor parlare, è essenzialmente comunità cittadina, accanto alla quale però naturalmente sono presi in considerazione anche gli aggruppamenti rurali, di villaggio e di corte. Al disopra delle comunità s'elevano la provincia e lo Stato. Gli Stati sono in numero illimitato. Alla loro riunione nell'impero S. Tommaso e il tardo medioevo pensano poco; l'odierna teoria sociale cattolica, s'intende, non vi pensa affatto. In seno alle comunità e allo Stato si muovono infine i gruppi e associazioni di casta e di corporazione, che sono gli esponenti della vita sociale in senso stretto, e per i quali si presuppongono le caratteristiche articolazioni corporative e classistiche del medioevo. Il tutto è poi riunito insieme nella Chiesa con la sua membratura gerarchica e le sue corporazioni religiose, e quindi in ultima analisi governato dal papa e per il tramite di questo da Cristo medesimo, servendo la casta dei chierici e degli asceti da specifico strumento di governo [197]).

---

[197]) Circa l'efficacia dello schema fondamentale sui gruppi particolari v. GIERKE, III, 513 sg., 544 sg., 559, 640, *Althusius*,

Un'esposizione monografica di queste formazioni sociali supererebbe i limiti della presente indagine; inoltre essa dovrebbe fermarsi sulle particolarità della teoria tomistica attinenti alla storia contemporanea e sulle dipendenze della teoria medesima dalle sue autorità. Basterà quindi mettere in rilievo i punti di vista di duratura importanza [198]).

Famiglia. Potere politico e comunione. — La famiglia è determinata anzitutto dal fine specifico assegnatole dalla legge di natura, il quale porta con sè senz'altro la monogamia, la proprietà privata familiare, il diritto ereditario, e che consiste nella procreazione e nell'allevamento della discendenza. Non si conoscono ancora preoccupazioni malthusiane. Da quanto si è detto sinora si capisce senz'altro il carattere patriarcale-organico che hanno i gruppi familiari, tanto nella pic-

---

60, 133 sg., 232. Per l'attuazione di esso nella famiglia, nella comunità, nello Stato, nella Chiesa, v. FEUGUERAY, 177, 142 sg., GIERKE, *Althusius*, 227, 229, 241; CATHREIN, II, 515, 520. La struttura della società per caste e corporazioni è più presupposta che non svolta dal diritto di natura. Il Gierke rileva giustamente ch' essa vien considerata appartenente più al diritto positivo che al naturale, *Althusius*, 241, e ne trova la ragione nel fatto che S. TOMMASO si attiene ad ARISTOTELE, che siffatta struttura non conobbe. Inoltre essa effettivamente si fonda sul diritto positivo, su privilegi, su decisioni autonome ecc.; ma questa è soltanto attuazione umana e determinazione aggiuntiva del diritto di natura secondo le norme dell'opportunità finale. Nelle celebri proposte che si fanno nel *de reg. princ.* per la fondazione d'uno Stato o d'una città, è prevista la struttura corporativa professionale, anzi perfino la sede speciale dei gruppi tra loro attinenti, BAUMANN, 74 sg. Cfr. a questo proposito i passi riportati dal MAURENBRECHER, p. 39 e 47, dove le corporazioni e le caste son fatte risalire in parte al diritto naturale e alla Provvidenza, in parte al diritto positivo, e a un tempo si reca l'esempio dei cori angelici. Intorno al dileguarsi dell'idea imperiale, Gierke, 541-544.

198) Intorno ai rapporti di questa dottrina di mera erudizione libresca con la realtà contemporanea, v. le istruttive osservazioni del MAURENBRECHER, che le ricava assennatamnete da nuove non arbitrarie interpretazioni di ARISTOTELE.

cola famiglia che nella grande famiglia riunita nella comunità d'affari o d'industria, nonchè l'inquadramento della servitù nell'ordinamento patriarcale della famiglia. La dignità della persona umana è tuttavia relativamente garantita da tutta una serie di consuetudini o di disposizioni legali, e affermata sopratutto nella reciproca relazione personale-etica dell'amore. L'inserzione della famiglia nel fine centrale ecclesiastico risulta dal fatto che essa perde fin dove è possibile il carattere dell'unione e del piacere sessuali, limitandosi il fine di essa soltanto alla propagazione razionale dell'umanità e quindi dei membri della Chiesa, e che essa medesima in quanto sacramento diventa immagine dell'unità di Cristo e della Chiesa; in entrambi i riguardi agisce la limitazione ascetica del piacere sessuale, in quanto il matrimonio diventa semplicemente istituto di propagazione e simbolo dell'unione spirituale d'amore. Del resto esso, appunto per questo suo carattere sacramentale, sottostà giuridicamente al diritto matrimoniale ecclesiastico, che la Chiesa cerca quant'è possibile d'allargare a danno dello statale, e al vasto influsso del confessionale. In quanto poi la Chiesa compenetra completamente delle virtù dell'amor cristiano le relazioni personali interne della famiglia, ed eleva questa al disopra del suo collegamento naturale fino al collegamento religioso dell'amore, essa diventa forma prima e scuola preparatoria di tutte le relazioni sociali, come è stato già dimostrato nell'analisi del patriarcalismo [199]).

---

[199]) V. Feugueray, 177-186; Th. Meyer, 70-141; Cathrein, II, 380-447; von Eicken, 440-467. Secondo il Gothein, art. *Agrargeschichte*, II, medioevo e età moderna, in « Die Religion in Geschichte und Gegenwart », I, p. 247 sg., « direttamente contro il collegamento del parentado (*Sippe*) è rivolta la legislazione matrimoniale, nella quale più che in qualsiasi altro punto è manifesta la connessione fra Stato e Chiesa. La si può chiamare addirittura emancipazione dell'individuo, specialmente femminile: benemerenza, questa, che le donne hanno ricompensato con la

Lo Sato o, come si diceva più esattamente in senso medioevale, l'autorità (*Obrigkeit*), ha per legge di natura lo scopo di tutelare l'ordine e la pace pubblica, e quindi il compito di creare le condizioni prime per la pacifica vita professionale, per un minimo di moralità almeno legale, e per l'ideale della giustizia tanto distributiva quanto commutativa, cioè di curare che ciascuno secondo il suo grado e la sua casta partecipi al *bonum commune* e che ogni scambio, ogni contratto, ogni rapporto reciproco tra i singoli procedano secondo le norme della rigorosa legalità e della esatta corrispondenza tra prestazione e controprestazione, tra danno e pena. L'organizzazione ch'esso si dà a tal fine, in parte per interno stimolo della ragione in parte per intelligente istituzione, è la patriarcale-organica con esplicita inclinazione verso la monarchia, nella quale soltanto si fanno valere appieno l'autorità del governo e l'unità dell'organismo secondo il paradigma dell'universo. Tuttavia sulla base della medesima idea di organismo deve estrinsecarsi anche il valore autonomo dei membri. Il che si ottiene nel modo migliore con una costituzione mista, per la quale si pensa però soltanto a rapprentanze delle caste e alla loro collaborazione; vero è che per S. Tommaso esse coincidono sempre con le assemblee popolari della polis aristotelica e che nella sua teoria i riferimenti alla concreta vita costituzionale dell'età sua sono straordinariamente attenuati, il che ha per conseguenza un'indipendenza relativamente grande

---

loro tenace aderenza alla Chiesa. La pietra terminale è costituita dallo sviluppo degli sponsali ecclesiastici, quale si ha nelle nozze medioevali, che sono anche punto culminante della posizione della donna: essi hanno stabilmente dato l'ostracismo agli sponsali compiuti per opera del parentado ». Un altro mezzo per cui si ottenne che la famiglia s'individualizzasse contro il parentado e in se stessa è poi la libertà di testare, introdotta bensì nell'interesse della Chiesa. Ibid., 248.

della teoria cattolica dal sistema vassallatico e feudale e una trattazione quanto mai astratta del rapporto tra il potere pubblico e i diritti pubblici individuali. Di fronte a un governo egoistico e tirannico, che rinneghi i fini dello Stato, sussiste il diritto e anzi il dovere della rivoluzione, a condizione però che essa non produca più danni che benefici. Possiamo qui dispensarci dall'esporre le considerazioni particolari, che specialmente e questo punto S. Tommaso attinge all'erudizione dei libri, e che non sono applicabili né allo Stato medioevale nè al mondo moderno; la sua teoria sull'origine dello Stato, sui rapporti tra diritto naturale, diritto positivo, diritto delle genti, le sue vedute sul corso della storia politica, il suo atteggiamento di fronte alle teorie e alle fonti giuridiche dell'età sua, hanno interesse soltanto monografico. Il fatto principale è la limitazione del fine dello Stato al benessere utilitario e alla giustizia legale, la conciliazione dell'autorità divina del potere statale con diritti e pretese soggettivi dell'individuo, l'importanza della pietà, dell'accordo, del sentimento patriarcale per la compagine politica. Questi sono durevoli contrassegni della teoria politica cattolica. Lo Stato è l'organizzazione degli interessi mondani e giuridici, in quanto essa è necessaria alla società cristiana, e in quanto in sostanza è soltanto un ingrediente di quest'ultima. Esso è il lato mondano di quella medesima società, di cui la Chiesa costituisce il lato spirituale. Risulta così facilmente visibile anche il riferimento dello Stato al fine centrale religioso: esso, oltrechè nell'accentuazione degli elementi patriarcali-organici dell'amore, che fanno anche dello Stato una scuola preparatoria del sentimento cristiano, sta nella rigorosa limitazione del fine statale agli interessi terreni e alla giustizia. In tal modo si impedisce che l'ideale politico divenga autonomo come fine etico a sè, di-

venga cioè quel concetto dello Stato che è caratteristico del mondo antico e del moderno, e che non può non essere pericoloso per ogni dottrina che faccia del fine religioso il fine ultimo. Questa concezione meramente utilitaria vale altresì a tenere lontano lo Stato da ogni ingerenza negli interessi spirituali, religiosi e superiormente etici, che esso accetta invece dalla Chiesa e che debbono restare sotto la direzione della Chiesa. Nel campo degli interessi terreni esso può intervenire a volontà, anzi può senz'altro influire nella maniera più profonda sulla vita economica con tariffe di prezzi e ogni altra prescrizione intesa a tutelare l'autarchia della comunità; ma deve lasciar libera alla Chiesa la vita spirituale. I rapporti scambievoli tra gli Stati debbono essere quelli di membri di una famiglia cristiana; le guerre son lecite soltanto se giuste, provocate da colpa altrui, e debbono servire a promuovere il bene, ad impedire il male. E sono ammesse soltanto in quando disposte ufficialmente dai principi, mentre le guerre private e le faide sono vietate. Non è preso in considerazione, per quanto concerne l'unità internazionale della vita cristiana, l'egoismo delle nazionalità; la metafisica della Chiesa in generale non lascia ancora manifestarsi il sentimento nazionale. La questione del giusto motivo d'una guerra è decisa in ultima istanza dalla Chiesa, giudice supremo di ogni materia morale. L'inquadramento dello Stato nel fine spirituale della vita si manifesta da ultimo e soprattutto nella teoria della potestà suprema della Chiesa, che, è vero, si ingerisce nelle faccende terrene soltanto quando esse si collegano con gli interessi spirituali, ma decide sovranamente, di sua autorità, in quali casi si verifichi tale connessione. L'autorità spirituale è l'anima che governa e dirige anche l'autorità terrena, nella stessa maniera che Dio

governa l'organismo dell'universo anche quando lo affida inizialmente alle proprie leggi. Quel che importa è che signoreggino dappertutto la vera fede e il corrispondente diritto canonico; tuttavia non son lecite le conversioni forzate di Giudei e d'infedeli; invece gli eretici, in caso di rifiuto ostinato, allo scopo di provvedere alla salute di tutti gli altri vengono scomunicati e poi consegnati al potere statale per la punizione, come esiziali perturbatori della società. La subordinazione di fedeli a infedeli è lecita soltanto in quanto sia resa necessaria da rapporti esteriori di diritto e di potenza. Il traffico con gli infedeli è permesso solo in quanto può offrire speranza di conversioni, e del resto soltanto in quanto sia imposto dalla necessità. Soltanto mediante il battesimo si entra a far parte così dell'ordinamento statale come dell'ecclesiastico, e per gli infedeli il battesimo significa naturalizzazione nella società cristiana. Se si aggiunge che le coscienze dei principi sono guidate dall'ideale cristiano, e se si pensa all'esigenza che i principi educhino i popoli alla virtù, si ha che l'inserzione dello Stato alla dipendenza del fine religioso è, nonostante l'autonomia che gli deriva dalla legge naturale, tale da dominare ogni altro rapporto. D'altra parte da uno Stato che intende in tal modo se stesso non vi è da temere alcun motivo etico di resistenza a questa sua saturazione con l'assoluto valore religioso della vita. Possono nascere controversie soltanto relativamente al grado e al rapporto di partecipazione del potere terreno e del potere spirituale all'opera comune: una controversia di tal genere fu appunto tutta la gigantesca lotta contro l'impero e papato in quanto si trattò in essa di principi e di teorie. La teoria tomistica propugna in questo campo chiaramente e schiettamente la superiorità del potere spirituale, nel

quale soltanto confluiscono unitariamente i regni finalistici della ragione e della redenzione [200]).

Società in senso stretto e teoria economica. — Molto lacunosa e oscura è la teoria tomistica in ciò che concerne la società vera e propria; e solo molto condizionatamente essa può considerarsi tipica per la teoria sociale cattolica. Tipico è tuttavia il motivo fondamentale, secondo cui tutta la struttura organica sociale si fonda per legge di natura sulla necessità del lavoro e della divisione integrativa del lavoro. Ciò è qualcosa di nuovo in confronto con la Chiesa antica, in cui solo occasionalmente ricorrono affermazioni di questa specie. Essa in sostanza aveva fatto suo l'antico ideale del cittadino vivente di rendita e nemico del lavoro triviale, e per le classi lavoratrici non aveva chiesto altro che amore e beneficenza, attribuendo del resto

---

200) Cfr. su questo punto il FEUGUERAY, il BAUMANN, il GIERKE; per tutto il resto, il VON EICKHORN, 356-436, e il CATHREIN, II, 449-678. Così avviene che le affermazioni, fatte da ARISTOTELE in senso politico, circa il carattere sociale della natura umana, da S. TOMMASO siano senza violenza arbitraria intese in senso meramente sociale, quali dichiarazioni della necessaria integrazione delle professioni in seno allo Stato, cosa che invece ARISTOTELE, movendo dal suo ideale antico del cittadino con pieni diritti e del *rentier*, respinge, v. MAURENBRECHER, 30 e 36: si ha qui a un tempo un esempio di quel che sia l'« aristotelismo » tomistico. Un caratteristico circolo vizioso, inteso a combattere le teorie politiche moderne, s'ha nel LUDWIG, II, 419: « La Chiesa ha la sua origine nel cielo e si è stabilita giù sulla terra, non sul territorio dello Stato, ma su quello affatto diverso della coscienza.... La Chiesa si occupa di conseguire la salute eterna degli uomini, mentre lo Stato ne cura il benessere temporale ». Intorno alla lotta tra impero e papato v. ora HAMPE, *Deutsche Kaisergeschichte*, 1909. Circa l'adesione degli imperatori al medesimo ideale e alla loro richiesta soltanto di maggior compartecipazione nel governo della società cristiana, richiesta che poi naturalmente fa soggiacere la politica imperiale alla papale, v. p. 19: « Ma i princìpi di una dottrina morale cristiana, nella misura che li mise in pratica Enrico III, si conciliano essi con le esigenze di una vittoriosa arte di Stato? ».

pieno onore al lavoro soltanto nel chiostro. Ora invece l'ordinamento urbano del medioevo si rispecchia nell'ideale sociale del lavoro e della proprietà e di una differenziazione fondata soltanto sul lavoro. Da ciò nascono per legge di natura le membrature di casta e le corporazioni di lavoro comune, nonchè il compito dell'autorità che dirige la società, il quale consiste da un lato nel curare il mantenimento di questi gruppi e il nutrimento, dall'altro nel mantenere i singoli nella loro casta e nel loro lavoro, affinchè l'organismo sociale non resti distrutto. S. Tommaso inoltre pensa sempre a piccole unità economiche che sodisfano in maniera autonoma i propri bisogni, e in questo senso interpreta l'autarchia aristotelica; in luogo dell'autonomia finalistica politico-etica dello Stato egli colloca la sicurezza di una sodisfazione di bisogni non turbata da rapporti non calcolabili, in cui possibilmente tutti i bisogni siano sodisfatti dall'unità economica medesima e verso l'esterno sia desiderabile solo un commercio passivo di complemento. Ciò darebbe un sistema sociale radicale, fondato sulla divisione personale del lavoro e sull'equa mercede, nel quale le conseguenze rivoluzionarie potrebbero evitarsi soltanto mediante il diritto ereditario, in quanto fondato per legge naturale sulla continuazione della personalità nella famiglia [201]). Senonchè questo sistema si accomoda affatto

---

[201]) E così anche la teoria della proprietà viene esposta senza alcun legame con quella della divisione del lavoro e con la diversità delle professioni, affatto indipendentemente e occasionalmente, come problema di mero diritto naturale, in cui poi vengono trattate anche le questioni del comunismo primordiale e del diritto di proprietà nello stato di peccato. MAURENBRECHER, p. 96 sg. Ma deve esservi stato un collegamento istintivo, giacchè S. TOMMASO fa svolgere la formazione della proprietà dall'iniziale comunismo di consumo, e la stessa cosa insegna a proposito della divisione del lavoro. Inoltre la teoria del diritto

spontaneamente alle condizioni esistenti, in quanto il lavoro vien distinto in corporale, spirituale, governativo, il reddito dev'essere commisurato alla casta, e si accetta senz'altro la servitù come conseguenza del peccato originale. Ma così nell'idea della membratura sociale, fondata sulla divisione del lavoro e sull'assicurazione di un minimo d'esistenza, si innestano motivi di natura ben diversa. La semplice teoria fondamentale è attraversata dal patriarcalismo, e lo spirito di questa teoria sociale non è più applicabile se non al lavoro contadinesco in campagna e artigianesco in città. I *domini saeculares*, cioè l'aristocrazia dominante, nonchè gli uomini di vita contemplativa e di pensiero, di scienza e di Chiesa, cadono sotto un punto di vista affatto diverso e molto aristocratico. Il lavoro materiale resta assegnato ai ceti inferiori, il che era in parte anch'esso inevitabile concessione alle condizioni naturali della società [202]), in parte riflesso dell'aristocraticismo aristotelico.

In questo campo tuttavia è notevole che contrariamente alla simpatia che il cattolicismo moderno mostra per le popolazioni rurali e per la loro specifica eticità, S. Tommaso tiene conto essenzialmente della sola città. Per lui l'uomo è per natura cittadino, e la vita rurale è effetto soltanto di sfortuna o d'indigenza; è vero però che anche la sua città è molto agraria e provvede ai suoi bisogni mediante il regolare scambio col territorio rurale a lei soggetto. Tale riferimento as-

---

naturale di proprietà (Maurenbrecher, p. 104 sg.), nuova in confronto con la Chiesa antica, e collegata invece con ARISTOTELE, indubbiamente si riconnette a quell'apprezzamento, anch'esso nuovo, delle professioni e del lavoro, che S. Tomamso credeva parimenti di leggere in Aristotele. V. anche M., p. 110.

[202]) Intorno a queste condizioni naturali cose molto istruttive dice il MICHELS, *Die oligarchischen Tendenzen der Gesellschaft*, « Archiv », XXI.

solutamente unilaterale alla città difficilmente è dovuto al solo caso che il monaco mendicante italiano conosce soltanto la città e che il commentatore di Aristotele resta sempre attaccato alla città-Stato. Infatti Aristotele preferisce l'agricoltura ai mestieri cittadini, mentre S. Tommaso chiama la prima immonda e miserabile; questi inoltre applica il disprezzo aristotelico dei mestieri soltanto ai salariati dipendenti, mentre per conto suo riunisce gli artigiani partecipanti al reggimento della città ai cittadini di pieno diritto, assolutamente contro l'intendimento di Aristotele. Questo atteggiamento di S. Tommaso va spiegato piuttosto con la già accennata circostanza che la città medioevale, col suo principio di pace, con la sua base di libero lavoro e di gruppi corporativi di lavoro, coi suoi forti interessi spirituali e con la sua amministrazione intesa a curare e a tutelare tutti, costituiva il terreno più adatto per gli ideali cristiani [203]). Sicchè la limitazione alla città è bensì estremamente unilaterale, ma nell'ideale della città tuttavia rende intuitivi alcuni tratti caratteristici della teoria sociale cattolico-cristiana, che permettono di trasportarla anche nella generalità. In modo speciale sulla vita urbana, e non già sull'intuizione della società feudale, si fonda l'esigenza della teoria sociale che ogni reddito e ogni differenza debbono derivare dal lavoro personale. Questa è etica borghese, non più feudale. S. Tommaso, che per altro è un rampollo della nobiltà feudale, ignora il sistema vassallatico e feudale, ma pre-

---

[203]) Su questo significato cristiano della città, che per la prima volta produce una vera letteratura cristiana laica d'ispirazione autonoma, v. UHLHORN, *Liebestätigkeit*, II, 174, 201, 210; nelle città prevale specialmente, contro le antiche caste di nascita, il concetto della professione, p. 325 sg., e così pure l'idea del reciproco integramento, p. 404; inizi di una cosciente politica sociale, 450.

suppone sempre come ovvia e naturale la ripartizione in caste: senonchè non gli va di renderla intuitiva nel feudalesimo. E in questo senso l'orientamento del resto così unilaterale di S. Tommaso verso la città ha per l'etica sociale cattolica la sua tipica e generale importanza. Quest'etica è patriarcalistica nei limiti delle necessarie concessioni alle inevitabili naturali relazioni e differenze di potenza, ma per niente feudale: è anzi borghese nel senso della città agrario-artigianesca con le sue stabili organizzazioni di lavoro e con la sua chiara proporzionalità tra lavoro e reddito [204]).

I particolari relativi offrono interesse soltanto monografico. In quest'ideale borghese poi hanno importanza generale solo quei tratti che sono suscettibili d'essere estesi generalmente al tutto e che mostrano lo spirito di quest'ordinamento di lavoro e d'industria. Ciò ch'è decisivo è da un lato l'apprezzamento positivo del lavoro, dell'industria, della proprietà privata, del diritto ereditario, il riconoscimento del dovere, derivante dalla legge di natura per sè e per i familiari, di guadagnarsi la quantità di ricchezza corrispondente al proprio stato e atta ad assicurare il sostentamento della famiglia. Poichè ciò viene fondato sulla legge di natura, cioè con riguardo alla convenienza per la produzione, si abbandona così quel punto di vista del semplice consumo che aveva avuto pieno dominio nella Chiesa antica, e si tien conto delle condizioni reali della vita

---

[204]) Le prove di tutto questo si vedano nel MAURENBRECHER, il quale però non ricerca le ragioni per cui SAN TOMMASO preferisce in maniera così singolare la città alla campagna. Ha fatto sempre specie che la teoria sociale dei teologi medioevali ignori il feudalesimo: soltanto la dottrina politica romantico-antirivoluzionaria della Restaurazione, con L. VON HALLER e col DE BONALD, tornò ad esso: ma senza riuscire a farlo penetrare nella vera teoria sociale cattolica, che preferisce ideali democratici, collegati col contadiname di campagna e col ceto medio di città.

economica. D'altra parte questo, come lo chiama Max Weber in opposizione con lo spirito capitalistico, è lo spirito tradizionalistico di tutta la concezione economica. Tale spirito si manifesta nel distinguere il tenore di vita secondo la classe, e nell'assegnare al potere politico il compito di assicurare a ciascuno il sostentamento coi redditi della sua casta mediante una politica di provvidenza annonaria e di regolamentazione dei prezzi. È il punto di vista della conservazione delle sorgenti di sostentamento, che si collega strettamente col mantenimento dei gruppi di casta esistenti, con la negazione del mutamento di professione, con la continuazione della professione paterna da parte dei figli. Esso si manifesta inoltre nella teoria del *pretium iustum* che regola i traffici e gli scambi e che deve corrispondere esattamente al valore oggettivo della merce più un'aggiunta per il sostentamento del mercante. Come poi debba fissarsi questo valore oggettivo, la riflessione economica ancora molto infantile non lo sa dire: essa si accomoda alle condizioni reali soltanto concedendo certe oscillazioni e riconoscendo nella formazione dei prezzi fattori soggettivi occasionali. Infine esso si manifesta nella ben nota dottrina sull'interesse e sull'usura, dottrina che ora si appoggia sulla teoria aristotelica relativa all'infruttuosità del denaro e contiene tutta una teoria sulla moneta; essa tende in sostanza ad evitare l'ingiusto sfruttamento in quanto pericolosa mobilitazione del traffico dei beni e le conseguenze incalcolabili di una produzione orientata verso l'infinito ed emancipantesi dalla limitata cerchia dei clienti, ed anche ad impedire il reddito senza lavoro. Non occorre qui addentrarsi nelle particolarità e interdipendenze straordinariamente avviluppate di queste teorie economiche. Proprietà e guadagno fondati sul lavoro personale; scambio dei beni solo in quanto è necessa-

rio e inoltre regolato secondo i princìpi di un prezzo giusto che non sfrutti nessuno, e che meglio di chiunque può regolare la pubblica autorità; consumo secondo la massima d'una moderazione che si limiti a sodisfare allo scopo naturale della conservazione dell'esistenza e di una beneficenza che tenga conto del bisogno altrui: ecco lo spirito di questo pensiero economico. Basta rilevare che tale spirito continua a sussistere anche quando, con l'inevitabile moderna scomposizione del lavoro e con la moderna grandezza dei gruppi cui si deve provvedere, vien riconosciuto il capitale. Esso è rimasto anche oggi caratteristico del neotomismo. Affermazione della proprietà per tutti, conservazione del tenore di vita alimentare conforme alla casta, moderazione e limitazione della produzione ai soli beni economicamente necessari, rinunzia al guadagno privato d'intrapresa derivante da mera speculazione, riunione per quanto è possibile di capitale e lavoro, buona disposizione dei possidenti a facilitare al possibile tale riunione anche con sacrificio personale, rinunciando alle possibilità di guadagno con le associazioni e le ripartizioni dei profitti, infine, accanto a questi elementi sentimentali, rigoroso intervento statale volto a regolare l'attuazione e il mantenimento di siffatta costituzione sociale: ecco come è formulato anche oggi dal Ratzinger quell'ideale sociale cristiano, che deve risanare il mondo [205]).

Finalità e direzione cristiane della società. — Tutto questo però si riferisce soltanto all'ideale sociale qua-

---

[205]) Su questo punto v. principalmente la *Volkswirtschaft* del Ratzinger nelle sue parti storiche e sistematiche. Intorno al *pretium iustum* presso S. Tommaso, v. Brentano, *Ethik und Volkswirtschaft in der Geschichte*, 1901, p. 35 sg., secondo cui S. Tommaso ha fatto dipendere anche il lucro com-

le risulta dalla legge di natura. Al disopra di esso sta la meta religiosa finale. Il riferimento cristiano a quest'ultima si ha anzitutto col fatto che la volontaria mo-

---

merciale lecito dalla misura dei bisogni di conservazione propri della casta, e ha riconosciuto alle condizioni soggettive della formazione dei prezzi (ricerca da parte di amatori ecc.) un influsso almeno limitato sul *pretium iustum* oggettivo: quindi anche qui concessioni a quel ch'è praticamente inevitabile. Più a fondo va F. X. FUNK, *Ueber die ökonomischen Anschauungen der mittelalterlichen Theologie*, « Z. f. ges. Staatswissenschaft », ann. 25, 1864. Il F. mette in rilievo la lacunosità, la casualità, l'aderenza alla storia contemporanea, il carattere specificamente teologico somigliante a quello dei consigli di confessionale, che presentano le affermazioni di S. Tommaso, e si attiene specialmente a ANTONIO DA FIRENZE e a S. BERNARDINO DA SIENA, ma anche su S. Tommaso riferisce quant'è essenziale. Egli rileva che si ha benissimo la conoscenza della natura produttiva del capitale e che essa è messa anche in valore nei « titoli d'interesse » leciti, e che quindi anche qui S. Tommaso si accosta molto a quel ch'è praticamente necessario, ma che autorità giuridiche (il contratto romano di mutuo) e teorie aristoteliche (infruttuosità del denaro) impediscono di giungere a una soluzione delle difficoltà. In S. Tommaso esercita influsso anche la proibizione dell'usura pronunziata dalla Chiesa antica e attribuita anche alla Bibbia. Egli è sul punto di capire la differenza tra interesse e usura; senonchè, sforzato a un tempo dalla teoria aristotelica e dal diritto positivo, limita purtroppo di bel nuovo questa visione con l'elaborare la sua teoria relativa alla proibizione dell'interesse e dell'usura, non senza però per quest' ultima proibizione inserire clausole limitatrici sul *lucrum cessans*, cui più tardi s'aggiungeranno il *damnum emergens* e il *periculum sortis*. Similmente CH. JOURDAIN, *Les commencements de l'économie politique dans les écoles du moyen âge*, « Mémoires de l'Institut national de France, Académie des inscriptions et belles lettres », vol. 28, ann. 1854: il J. però vi scorge lo stimolo, eccitato da ARISTOTELE e succeduto a una completa indifferenza per tutte le cose economiche, di un pensiero economico affatto elementare: « quelques notions sur la monnaie, des maximes sévères en matière de prêt, d'injustes préventions contre le commerce tempérées par les sentiments pour ses avantages sociaux », p. 24 e misconosce lo spirito particolare che in tutto ciò si manifesta — è vero, abbastanza maldestramente — e che in realtà è inspirato alle idee cristiane. Questo spirito è invece chiaramente inteso ed esposto con profondità sulle orme di S. Tommaso dall'ASHLEY, *Englische Wirtschaftsgeschichte*, traduz. tedesca dell'OPPENHEIM, I, 1896, p. 129-167. L'A. rileva anche ottimamente come queste concezioni si connettano con le reali condizioni economiche, vale a dire con i loro rapporti prevalentemente personali tra consumatori e produttori e con lo scarso sviluppo degli affari di com-

derazione, necessaria per la conservazione di questo sistema conforme alla legge di natura, che lo spirito di sacrificio e l'intiero tradizionalismo possono attuarsi soltanto mercè la rigorosa cooperazione delle virtù cristiane dell'amore, dell'umiltà, della speranza nei veri valori oltreterreni della vita. Il significato delle eroiche privazioni del monachesimo è appunto di rafforzare con l'esempio di esse questo spirito e di mantenerlo come fondamento indispensabile anche delle forme naturali della vita [206]). Per giunta il lavoro, oltre al suo valore

---

mercio e di credito; il qual ultimo in una fase superiore di sviluppo, nonostante tutte le influenze favorevoli sulla produzione e distribuzione dei beni, sarebbe pieno di pericoli etici. Questo è infatti lo spiegabilissimo pensiero fondamentale dell'« economica » cristiana allorchè essa, come avviene a S. Tommaso, si trova di fronte ad una vita commerciale già progredita. La necessità di riconoscere una sufficiente sodisfazione dei bisogni e d'ovviare a un tempo ai pericoli d'un egoismo economico diventante fine a se stesso: ecco il significato del suo programma; e questo gli sembra attuato dalla città medioevale nella fase ch'egli ha dinanzi agli occhi. È vero che le cose non si sono poi fermate lì, e che dalla città sono germogliati il capitalismo moderno e la moderna amministrazione statale; perciò la moderna scienza economica cattolica si rivolge invece di preferenza verso i rapporti agrari e per le città aspira a qualcosa d'analogo agli antichi aggruppamenti e collegamenti, che possono essere imposti alla moderna civiltà urbana soltanto dalla preponderanza della campagna. Del resto il suo ideale sociale anche oggi non è neppur lontanamente così agrario come quello del conservatorismo luterano. In ciò si estrinseca la maggior larghezza d'orizzonte mondiale del cattolicismo, e vi contribuisce certamente anche il fatto che i fondamenti dell'etica sociale posti da S. Tommaso erano già orientati verso la città. L'articolo *Thomas von Aquino* di F. Walter, nel « H. W. St. », 2ª ed., dà una sintesi che certo si fonda sul Maurenbrecher, ma è completa. Recentissimamente ha trattato di S. Tommaso, ma sulla base delle sue premesse patristiche, O. Schilling, *Reichtum und Eigentum in der ethisch-rechtlichen Literatur*, 1908. Questo libro del resto in complesso conferma con un ricco corredo di citazioni l'esposizione che io ho dato del cattolicismo primitivo nella prima parte.

[206]) Confrontare a questo proposito la motivazione della reintroduzione del monachismo nelle usanze sociali, Ludwig, II, 164 sg.: « Il monachismo è l'idea religiosa che, sviluppata in alto grado in singoli individui, assume forza tale da assog-

positivo di mezzo d'esistenza, appare anche benefico strumento di ascesi, che doma i pensieri carnali e ostacola la dissipazione del piacere mondano. E ancora: esso in quanto conseguenza del peccato originale è ammonimento all'umiliazione. Anch'esso è a un tempo punizione e mezzo di salute. Rettamente inteso e attuato sotto questi influssi spirituali, esso è il mezzo di conservazione dell'esistenza fisica della società cristiana, e quindi, insieme con la proprietà, ordinato da Dio come premessa dei superiori valori della vita. Ma in primissimo luogo esso non serve soltanto alla conservazione della società cristiana, sibbene all'amore, in quanto il guadagno permette di provvedere al mantenimento delle Chiese, in parte con contributi stabili e in parte con libere donazioni, e in quanto quel che poi rimane e non è necessario alla vita è posto a servizio dell'amor del prossimo e della carità. In caso di strettezza e di bisogno si ritorna alla comunione del possesso, il quale si è svolto del resto in proprietà privata soltanto per motivi di opportunità. E così viene giustificato, per es., anche il furto di S. Crispino. A questo punto poi ricompaiono i noti pensieri della Chiesa antica. È vero che la nuova teoria sociale getta molta acqua nel vino dell'etica radicale dell'amore: non solo il dovere di donare incomincia soltanto col supero del minimo d'esistenza, che per giunta è molto diverso secondo la casta, ma è anche dovere anzitutto

---

gettarsi tutte le inclinazioni e tutti gli istinti della natura umana. Quindi i voti di povertà, castità, obbedienza.... L'umanità ha bisogno di esempi viventi di questo modo di vivere, per ricordarsi di ciò ch'essa può fare nei riguardi morali e che neppure le più forti passioni sono insuperabili, ove si voglia dominarle con serio volere. Essa vede istituti di tal sorta tanto più volentieri nell'associazione statale, in quanto tra le occupazioni e la dispersione degli altri ceti quest'associazione ha volentieri nel suo seno un ceto, che per tutti gli altri porge alla divinità il debito tributo di preghiera e di ringraziamento ».

l'assicurare la propria conservazione, e non è lecito mettere in pericolo le basi dell'esistenza economica della famiglia con una liberalità che ne minacci l'esistenza. Questo in un uomo, che per conto suo era frate mendicante, non può certamente ascriversi a spirito mondano o di formalismo legale, ma soltanto alla giusta considerazione delle condizioni della prosperità economica. Tanto più rigorosamente poi egli afferma per coloro che si staccano dal mondo l'obbligo della rinuncia ad ogni proprietà e difende vivacemente quest'esigenza contro gli antichi Ordini religiosi; ma per la vita del mondo riconosce in modo caratteristico la relatività del precetto d'amore: segno questo, che qui ci troviamo su un terreno ben diverso da quello della Chiesa antica, che abbiamo ora dinanzi a noi un durevole ordinamento sociale cristiano con l'inserzione e la santificazione della base nautrale della vita. Non si ha più la beneficenza come unico pensiero sociale, che getti il ponte per cui al disopra di un mondo decaduto nel peccato e destinato a perire si passi dal perfetto stato primordiale d'uguaglianza all'avvicinantesi uguaglianza d'amore della beatitudine celeste [207]).

Sguardo retrospettivo al carattere complessivo della teoria. — In questo modo i tratti fondamentali della filosofia sociale del medioevo sono manifesti anche dal lato delle singole applicazioni. Essa sia nella sua compattezza e onnilateralità, sia nel suo positivo inquadramento del mondo, si stacca nettamente dalla teoria sociale della Chiesa antica, così lacunosa, così indeterminata, così inetta a dar

---

[207]) A questo proposito v. in particolare il MAURENBRECHER, e anche il VON EICKEN, 488-547 sg., nonchè il citato articolo del FUNK; inoltre RATZINGER, *Volkswirtschaft*, e molti dati presso l'UHLHORN, *Liebestätigkeit*, II.

si una posizione chiara verso il mondo. Ma con ciò essa proclama pienamente anche il suo distacco dall'idea sociologica del vangelo. Il destriero alato dell'assoluto individualismo religioso e della radicale etica dell'amore è attaccato all'aratro dell'ordinamento sociale, traccia i suoi solchi fecondi in un terreno relativamente facile a lavorarsi, e soltanto per l'ultima fine aspira alle regioni del soprasensibile e dell'eterno. La nuova umanità della personalità religiosa e della comunione di amore in Dio ha stretto il suo compromesso con l'antica umanità della lotta per l'esistenza, del diritto, della coercizione, della guerra, della violenza, insomma della base naturale dell'esistenza [208]). Il complesso fu possibile soltanto sulla base dell'ordinamento sociale medioevale, che dal rinverginimento di tutta la società in una economia naturale di scarsa civiltà assurgeva ai primi ancor modesti inizi di più elevata differenziazione e unificazione sociale e nella forte prevalenza dell'elemento personale sull'elemento astratto e razionalistico dell'etica religiosa offriva punti d'inserzione facilmente accessibili [209]). La teoria ecclesiastica ha perciò fatte assolute queste condizioni nel suo diritto di natura, fondando poi questo tanto sulla sua metafisica scienti-

---

[208]) Cf. le molto caratteristiche affermazioni intorno al comunismo della comunità primitiva: *Contra gent. 135. Primus quidem modus, scil. quod de pretio possessionum venditarum omnes communiter vivant, sufficiens est, non tamen ad longum tempus. Et ideo Apostoli hunc modum vivendi fidelibus in Jerusalem instituebant, quia praevidebant per Spiritum S., quod non diu in Jerusalem simul commorari deberent... Unde non fuit necessarium nisi ad modicum tempus fidelibus providere et perduratura erat Ecclesia, hunc modum vivendi non leguntur instituisse.* Il MAURENBRECHER, p. 109, nota anche altri passi consimili. Questa è una veduta fondamentale, v. infra la tesi opposta delle teorie settarie.

[209]) Ciò è rilevato anche dall'UHLHORN, II, 439 sg.; ma anche le ombre, 441, che consistono nel fatto che non appena l' « ordine naturale » non funzionò più, si andò incontro senza difesa alle crisi sociali.

fica quanto sulla sua dottrina rivelata. Non è un'ideologia che annulli e ignori la base naturale, ma neppure una riforma sociale che la trasformi e la renda cristiana; essa è un'unione di fede nella Provvidenza e di razionalismo, la quale considera la base naturale, governata dalla ragione, come senz'altro indirizzata verso il fine religioso: le circostanze, che effettivamente e praticamente avevano reso transitoriamente possibile ammetter ciò, vengono eternate in diritto di natura nel senso architettonico evolutivo-storico di questo concetto, e inoltre, si capisce, a questo fine considerevolmente idealizzate nella loro essenza reale. Può esser discutibile se di fatto queste siano le uniche condizioni che assicurino all'idea cristiana la maggior possibile attuazione. Certo è ad ogni modo che la Chiesa cattolica, dopochè queste teorie sociali nei secoli XIV e XV s'erano decomposte, ritornò ad esse nell'età della Controriforma, e che dopo una nuova scossa da esse sofferta nel sec. XVIII le ha ancora di bel nuovo accettate con alcuni nuovi adattamenti specialmente alla democrazia, al capitalismo e al moderno diritto ecclesiastico statale. Che queste teorie almeno nei loro tratti fondamentali, nella congiunzione della legge naturale e della moralità della grazia in una società unitaria cristiana, siano l'unico sistema sinora formulato di teoria sociale cristiana, è dimostrato infine dalla circostanza che la nuova forma cristiana, uscita dalla crisi religiosa del sec. XVI, cioè il protestantismo, non potè neppur essa costituire una teoria sociale se non svolgendo e trasformando questa filosofia sociale cattolica: anche la sua filosofia sociale si fonda infatti sul concetto della legge di natura.

Problema reciproco dell'efficacia di questa teoria sulla vita. — Certamente ormai, avvicinandosi la conclusio-

ne, occorre anche porre il quesito reciproco, domandarsi cioè sino a qual punto l'idea cristiana dal suo canto abbia determinato l'evoluzione sociale del medio evo, dopoche essa medesima nella sua forma di filosofia sociale aveva subito molto efficacemente o anche addirittura decisivamente l'influsso delle condizioni di fatto. Intorno a questo problema straordinariamente difficile e complesso non posso fare che modeste congetture: tuttavia per desiderio di riuscir completo le esporrò con quella brevità che si conviene appunto a semplici congetture. Non terrò conto della ben nota efficacia generale della Chiesa sulla civiltà, sebbene anch'essa abbia sempre un importante lato sociologico; efficacia che fece di essa la maestra dell'arte e della scienza, della tecnica e dell'organizzazione, dell'amministrazione e del diritto, la continuatrice, insomma, della civiltà antica. Qui si tratta soltanto di effetti specificamente sociali, e tali che siano scaturiti dai particolari pensieri religiosi di essa. Anzitutto mi sembra fuori discussione che sia riuscito alla Chiesa di mettere a fondamento della società il concetto cristiano della famiglia, quella congiunzione dell'elemento autoritario con l'elemento affatto personale e individualistico. Per quanto all'indebolimento dell'antico patriarcalismo germanico e giuridico-romano abbiano potuto contribuire la scomparsa del sistema che coordinava tutti i rapporti all'organizzazione militare, l'interessamento delle casate per le loro donne maritate fuori del gruppo e per i loro figli, il bisogno economico di assicurare e costruire giuridicamente il patrimonio delle donne, è pur sempre certo che l'ideale ecclesiastico della personalità e dell'amore ha avuto la parte più importante nel rendere intime e individuali le relazioni di famiglia, sebbene non si possa d'altra parte negare che anche la Chiesa ha recato il suo

contributo al rafforzamento dell'autorità del padre di famiglia. Questo concetto cristiano della famiglia, congiunto con pensieri stoici e giudaici, forma ancora il pilastro centrale del nostro ordinamento sociale. Tutte le riforme ed emancipazioni immaginate su questo terreno si trovano a dover affrontare il quesito fondamentale se muoversi, e sino a quel punto, entro il quadro di questo concetto oppure aprire la terra d'avvenire di un ordinamento sociale completamente nuovo. Il gravissimo problema della morale sessuale è qui risolto in una maniera affatto determinata, che dà o dava ai popoli europei uno dei loro tratti caratteristici fondamentali e che il moderno individualismo si sa sino a un certo punto assimilare, ma che certamente è di nuovo gravemente minacciato dai moderni rapporti economici [210]). In secondo luogo mi sembra che per il trapasso dagli Stati feudali semi-anarchici e dai conglomerati di città nei moderni Stati unificati, burocratici e sovrani, sia stato di grandissima importanza l'esempio della Chiesa in quanto unica istituzione sovrana, governante con ricco apparato di funzionari, appoggiata su un'obbedienza illimitata e operante con un diritto scritto e formalistico. Anzi si potrebbe perfino dire che il concetto moderno dello Stato, col suo vincolamento della volontà singola ad una volontà collettiva giuridicamente rappresentabile, e con la contemporanea garanzia di diritti personali intangibili dell'individuo, abbia trovato il suo primo mezzo d'orientamento nel *corpus mysticum* della Chiesa, e che per ciò si distingua dal concetto antico dello Stato, con il suo collegamento astratto dello Stato alla

---

[210]) Cfr. MARIANNE WEBER, *Ehefrau und Mutter*, p. 200-278; SCHMOLLER, *Grundriss*, I, 244-253; e anche il citato scritto del GOTHEIN.

legge e con la sua impossibilità di delimitare la volontà collettiva di fronte alla volontà individuale. Certo è almeno che tutti questi concetti moderni di diritto pubblico si sono svolti dagli elementi di filosofia politica che erano stati insieme uniti dalla Chiesa e da essa riferiti al *corpus mistycum* [211]). Ma al disopra di tutto ciò si dovrà ritenere in terzo luogo che tutto il pensare e il sentire sui fatti sociali abbia in generale risentito profondamente l'influsso del pensiero di una comunione oggettiva di valori e di verità assoluti. L'idea che nella filosofia della storia è indicata col termine di « spirito oggettivo » è una trasformazione dell'unità ecclesiastica di vita senza i mezzi ecclesiastici di comunione. Per questi pensieri lo Stato platonico e il cosmopolitismo stoico non furono che primi accenni: soltanto la Chiesa ha effettuato praticamente un'unione, che anzitutto lega la comunione in certi valori spirituali assoluti, e poi, precisamente mediante la compartecipazione dell'individuo a questi valori personali, affida a un tempo l'individuo a sè medesimo come a valore particolare. Sotto quest'aspetto il liberalismo medesimo continua a svolgere, secolarizzandolo, un pensiero attuato per la prima volta dalla Chiesa, ed è assai discutibile se questo pensiero possa reggersi, senza alcun sostegno religioso, contro eventuali reazioni naturalistiche. Infatti uno degli argomenti capitali dell'apologetica cattolica è che le esigenze idealistiche e umanitarie del liberalismo trovino appunto in essa il loro più saldo appoggio. E certamente non si può dubitare che vi sia realmente un

---

211) Questo è il pensiero fondamentale del GIERKE, III, e anche di J. N. FIGGIS, *From Gerson to Grotius*, che fa derivare il pensiero politico moderno dall'idea della società cristiana suddivisa in cattolicismo, luteranesimo, calvinismo, non senza però il contemporaneo influsso del Rinascimento.

certo nesso, se anche è altrettanto certo che allora e più che mai oggi l'appoggio della Chiesa dovette pagarsi con gravi perdite precisamente dell'individualismo idealistico e della mobilità del contenuto spirituale. In quarto luogo si potrà dire che al progressivo addolcimento della schiavitù, all'allentamento dei ceppi della servitù della gleba, al sorgere della libertà cittadina in mezzo ai sudditi adunati nelle città e quindi al concretarsi del capitalismo nascente verso l'ordinamento del lavoro libero, abbiano per lo meno contribuito l'ideale religioso della personalità e l'attuazione pratico-giuridica di esso. Sebbene il capitalismo moderno sin dall'origine si trovi in situazione essenzialmente affatto diversa dall'antico e, data l'agricoltura intensiva, non sia costretto a ricorrere alle piantagioni schiavistiche, ad investirsi in appalti statali, ad occuparsi prevalentemente, per effetto della civiltà costiera, in affari di commercio marittimo, e anzi possa far assegnamento sul commercio interno e sull'industria, al qual fine esso può adoperare soltanto il lavoro qualificato educabile e avvivato dall'interesse personale, tuttavia si deve ritenere che a determinare il nuovo indirizzo del capitalismo verso il lavoro libero, e quindi il conseguente problema specificamente moderno del rapporto tra il libero lavoro sfornito di capitale e il capitale razionale e calcolatore, abbiano contribuito le esigenze etiche della libertà individuale. Una ricaduta della civiltà, aspirante al nuovo, nel sistema sociale dello schiavismo, che in sè sarebbe abbastanza possibile e che in America si è avverata in pratica, non soltanto sarebbe esclusa dalla struttura politica ed economica, che ha prescritto al capitale moderno le sue vie, ma inoltre questa struttura medesima — accanto all'efficacia certamente fondamentale della costituzione giuridica curtense sull'emancipazione

economica e finalmente anche giuridica dei non liberi — è stata in qualche modo determinata anche dall'opera compiuta dalla Chiesa per conquistare ai non liberi i diritti della personalità. La Chiesa non ha mai fatto di ciò un'esigenza giuridica, e anzi ha sempre rispettato il diritto positivo e le conseguenze del peccato originale così in questo campo come nei riguardi della schiavitù perpetuatasi per tutto il medioevo; ma secondo ogni verosimiglianza ha almeno cooperato in questo senso indirettamente e dall'interno specialmente col consolidamento della famiglia. Infine la libertà cittadina e l'individualismo della vita religiosa innegabilmente sono cose tra loro connesse per reciproco influsso. Sotto questo riguardo il carattere speciale dell'evoluzione economica moderna risale certamente anche alla libertà e ai diritti umani proclamati dalla Chiesa [212]). Che gli effetti di tutto questo siano stati

---

[212]) Cf. Ed. Meyer, *Die Sklaverei im Altertum*, p. 39; Max Weber, *Agrargeschichte*, p. 174 sg., respinge però questa concezione e pensa semplicemente alle condizioni particolari in cui sorse la città medioevale, che non fu fondata a scopi militari, sibbene a scopi economici, e data la natura del commercio interno, la qualità dei bisogni, i precedenti evolutivi della servitù, non poteva avviarsi che al lavoro libero. Ad ogni modo anch'egli pone l'idea di libertà propugnata dalla Chiesa in relazione con quest'essenza economica della città industriale. A questo riguardo deve certamente concedersi che il pareggiamento tra le diverse classi dei non liberi e dipendenti, nonchè l'emancipazione economica e giuridica dei non liberi e semiliberi, abbiano avuto il loro motivo specifico nella trasformazione del dominio rurale dal sistema della conduzione diretta a quello della prelevazione di redditi fissi, e che anche i contributi che i dipendenti (vassalli) recavano alle città, dove essi potevano far fruttare i loro servizi, sia stato il motivo principale del sorgere di quelle. Ma ciononostante dovrà sicuramente ammettersi che in questo addolcimento di condizioni abbiano avuto la loro influenza anche l'idea cristiana e la Chiesa, e che specialmente nelle città l'affermazione dell'idea di libertà si collegò con la vita religiosa urbana. Il Maurer, *Gesch. d. Fronhöfe*, II, 80-93 fa risalire la mitigazione al « costume » e dice, a p. 90: « Quanto più l'uomo conseguiva valore come servo della gleba, tanto più andava migliorandosi la condizione dei non liberi »; ma non reca alcuna

veramente molto a doppio taglio, è cosa che questo fenomeno ha comune con altre grandi formazioni storiche. Ad ogni modo l'idea cristiana ha lavorato e anche oggi lavora a togliere le cattive conseguenze, e in questo appunto scorge uno dei suoi compiti principali. In questo campo collabora oggi in prima linea

---

prova. Ad ogni modo la Chiesa protesse il matrimonio dei non liberi e assicurò loro il diritto umano della vita famigliare, col che naturalmente si collega un allentamento della dipendenza servile. MAURENBRECHER, 82. Il LANGER, *Sklaverei in Europa während der letzten Jahrunderte des Mittelalters*, Progr. del ginnasio di Bautzen, 1891, indaga la questione a fondo, facendo risalire fin dall'inizio l'addolcimento della schiavitù avutosi negli Stati germanici all'influsso del diritto romano e del cristianesimo, e anche nell'ulteriore svolgimento della Chiesa le assegna non piccola parte in quest'opera di mitigazione. Del resto bisogna distinguere rigorosamente la vera e propria schiavitù dalla servitù. Quest'ultima si svolse per più vie in lavoro libero; ma la schiavitù e il traffico degli schiavi si perpetuarono per tutto il medioevo, e non furono mai rinnegati per principio dalla Chiesa. Tutte le esaltazioni che nelle opere teologiche si soglion fare del cristianesimo, in quanto esso avrebbe estirpato la schiavitù almeno nel medioevo, derivano o da crassa ignoranza o da apologetismo menzognero. È vero su per giù tutto il contrario. Questi schiavi di regola sono non cristiani e s'acquistano o per diritto di guerra o col commercio; del resto non di rado anche intiere città cristiane dopo la vittoria vennero ridotte in schiavitù. Nella Spagna la schiavitù durò sino al sec. XVIII, e di là fu senz'altro trasportata in America. La mitigazione che quivi ottenne la Chiesa nella schiavitù consistè soltanto nel sostituire agli schiavi indigeni schiavi negri importati, ai quali si era abituati nella Spagna e nell'Europa meridionale. In tal modo la moderna schiavità dei Negri in America si riallaccia direttamente a quella del medioevo, e finchè durò seppe addurre a propria giustificazione gli stessi argomenti teologici. Essa cessò in Europa per motivi politici ed economici, mai per divieto della Chiesa. Anzi nell'Europa meridionale alla fine del medioevo la schiavitù ebbe un risveglio, e la Chiesa non soltanto partecipò al possesso di schiavi, ma in vari casi comminò come pena la schiavitù! Le cose dette nel testo si riferiscono soltanto ai servi, che diventarono liberi o quasi liberi. Quanto però tutto ciò dipendesse dagli svolgimenti economici, e come prima dell'individualismo moderno la Chiesa potesse e volesse operare in questo campo solo relativamente, è dimostrato dalla circostanza che in Germania con la ricaduta, avvenuta nel sec. XVI, nell'economia naturale, si ebbe una ripresa della servitù della gleba.

la teoria sociale cattolica; e dipende soltanto delle conseguenze logiche del suo svolgimento se essa nella soluzione delle difficoltà che scaturiscano dalla sua peculiare idea oscilla tra l'antico mezzo del patriarcalismo e il sistema moderno di un ordinamento democratico-individualistico del lavoro: come tutta la situazione, anche i due metodi sono sorti in gran parte dalla loro propria evoluzione storica. Finalmente non vanno trascurati neppure due punti di vista generali. La filosofia sociale ecclesiastica si fonda sull'idea della civiltà unitaria ecclesiastica e sulla vittoria della Chiesa universale sulle Chiese territoriali, dalle quali quella assunse la compenetrazione dell'elemento spirituale col temporale, ma al disopra delle quali edificò il suo nuovo sistema, che accentrava la cultura e la scienza ecclesistica, il diritto ecclesiastico, la politica ecclesiastica. È stato giustamente messo in rilievo che soltanto a questa circostanza noi dobbiamo l'unità della civiltà europea e dei suoi fondamenti culturali, l'antichità e il cristianesimo. L'unità della civiltà occidentale fu preformata nell'unità della Chiesa, e da questa provveduta dei suoi peculiari alimenti [213]). Ma d'altra parte l'educazione data ai popoli europei dal potere unitario della Chiesa significa anche crescente intimità e soggettività della vita, che ha la sua prima grandiosa espressione nel movimento monastico del primo medioevo, e poi nella civiltà cittadina e nei corrispondenti nuovi Ordini religiosi raggiunge il culmine, sul quale però l'unità della Chiesa finalmente s'infrange. Per quanto l'antichità e il Rinascimento possano aver contribuito all'approfondimento dell'individualità, è certo tuttavia

---

213) V. Ranke, *Die Romanisch-germanischen Völker*, introduzione.

che la maggiore efficacia l'ha avuta il cristianesimo, il quale del resto racchiudeva in sè stoicismo e neoplatonismo, e che la vera e durevole breccia verso l'individualismo è aperta dal moto religioso, non dal mondano, dalla Riforma, non dal Rinascimento. Se dall'anarchico individualismo naturale della barbarie nasce l'individualismo spirituale della personalità autonoma, saturata di valori oggettivi e quindi rappresentante un proprio valore, quest'ideale del moderno pensiero sociologico — con tutte le difficoltà ad esso insite — è effetto non soltanto, ma certamente in massima parte del cristianesimo medioevale. Come l'idea comunitaria dello «spirito oggettivo», così anche l'idea individualistica della «personalità» si collega strettamente col periodo medioevale. Vedremo come essa nei moti individualistici delle sette e sopratutto nella Riforma spezzi la corteccia ecclesiastico cattolica e rinunzi più o meno alla soluzione cattolica dei problemi in lei insiti [214]).

Senza dubbio è ora cosa molto attraente vedere come con quest'irrompere dell'individualismo religioso e con questa rovina dell'antico organismo sociologico della Chiesa sacramentale-sacerdotale s'imponga di bel nuovo per il rinnovato individualismo cristiano tutto lo sforzo di darsi un'organizzazione sociologica e un rapporto con le condizioni sociali; come, dopo la rinuncia all'incrostazione gerarchica della Chiesa antica e medioevale, il primo compito sia diventato straordinariamente difficile, e il secondo infine si sia potuto assolvere soltanto svolgendo e modificando la soluzione medioevale del problema.

---

[214]) V. Thode, *Franz von Assisi;* Neumann, *Byzantinische Kultur und Renaissancekultur;* Brandi, *Das Werden der Renaissance*, 1908; Arnold Berger, *Die Kulturaufgaben der Reformation*, 1895.

9. Il diritto divino e naturale assoluto e le sette.

Risveglio dell'antica opposizione al compromesso ecclesiastico. — Prima di poter passare ad esporre le grandi nuove creazioni della Riforma, bisogna ricordare le apparizioni radicali complementari, che al pari della Chiesa antica ebbe accanto a sè anche la teoria sociale cristiana del primo medioevo, relativamente conservatrice, propensa a riconoscere il mondo e a immembrarselo. L'avviamento verso il conservatorismo era stato a suo tempo iniziato dal paolismo, e la congiunzione in questo compiutasi dell'elemento radicale col conservatore fu più tardi svolta dalla teoria sociale tomistica, che ne trasse un edificio storico-evoluzionistico e architettonico della civiltà cristiana. A ciò gli dette possibilità pratica la nuova conformazione di tutti i rapporti sociali sorta nel medioevo, mentre la teoria neoplatonica della struttura dello spirito organizzato in gradi gli forniva i mezzi teoretici. Per la costruzione degli ordinamenti sociali terreni questo sistema svolse la teoria stoico-patristica della *lex naturae*, mischiandola però con la politica e l'economia di Aristotele, che mise molto nell'ombra l'altro influsso. Ineguaglianza, formazione dello Stato, proprietà privata, rapporti di dominazione, non appartengono soltanto al diritto naturale relativo dello stato di peccato, ma hanno le loro radici in generale nel diritto di natura e nello stato primordiale: al diritto naturale relativo dello stato di peccato essi debbono soltanto la loro speciale forma coercitiva e i loro dolori. Ma già accanto al paolinismo era esistito un radicalismo indifferente verso il mondo o anche ad esso ostile, sotto la forma del comunismo d'amore della comunità primitiva e della negazione

del mondo chiliastico-apocalittica, e così pure più tardi accanto all'evoluzione sociale della Chiesa antica, che si compiva nel senso del paolinismo, il radicalismo aveva continuato ad esistere sotto la forma delle sette donatistiche e montanistiche e soprattutto nel monachismo. Sotto l'influsso di esso, e collegandosi alla dottrina razionalistico-individualistica dello stoicismo sul diritto di natura, i grandi Padri del sec. IV insegnarono anch'essi un diritto naturale di comunismo, di libertà, d'uguaglianza, mentre S. Agostino propugnava un diritto naturale aristocratico imperniato sul predominio dei buoni. Il risultato della prima parte della presente indagine è stato appunto di mettere in chiaro la doppia direzione, in cui sin da principio si separarono le dottrine sociali del cristianesimo. La rigorosa legge biblica, il diritto di natura radicale, il monachismo, la teoria teologica dello stato primordiale ci si presentarono allora come motivi e manifestazioni di una seconda corrente radicale, che fluiva accanto ai compromessi ecclesiastici [215]).

Orbene, nel primo medioevo questa seconda corrente, precisamente a lato della civiltà unitaria ecclesiastica e dell'ecclesiastica comprensione del mondo, compientisi nel pensiero tomistico, erompe di nuovo con forza straordinaria. Contro il relativismo e i compromessi della legge morale di Gesù con gli ordinamenti del mondo insorge il rigoroso radicalismo dell'etica evangelica impostata completamente sull'autosantificazione e sull'amore del prossimo, appellandosi non soltanto alla legge divina del Vangelo, ma anche alla legge di natura dello spirito dello stato primordiale, che aveva anch'esso conosciuto soltanto santità e amore illimitati, e nessuna ineguaglianza e durezza terrena,

---

[215]) V. sopra, p. 226-231.

politica od economica. Poichè la Chiesa nella sua organizzazione della civiltà e della società cristiana universale non concedeva alcun posto a questi pensieri radicali, o meglio li poteva sopportare soltanto sotto la forma di una particolare casta a lei devota, del monachismo, essi furono ridotti a doversi spiegare a lato della Chiesa. L'opposizione della legge biblica e della condotta pratica della vita a quella informata, quali erano propugnate dai Cristiani radicali, contro l'etica e la dottrina sociale della Chiesa, volte al relativismo e alla comprensione del tutto, conduce alla formazione delle sette. In tal modo questa formazione settaria accanto alla dottrina sociale del tomismo, che compendia classicamente l'etica ecclesiastica, diventa anch'essa un'altra forma classica di teoria sociale cristiana. Quel che non poteva riuscire a farsi valere appieno nella civiltà unitaria e nella società ecclesiastica, si fa strada nelle sette e da queste reagisce sulla Chiesa.

Non intendo qui esporre nei particolari la storia, in parte ancor molto oscura e straordinariamente involuta, di questo settarismo: essa va lasciata alle indagini speciali di storia ecclesiastica e sociale [216]). Ma è im-

---

[216]) L'unica storia della Chiesa, che tien dietro sistematicamente a questi problemi, è quella di KARL MÜLLER, I, 1902, II, 1 1902, cf. specialm. I, 207 e II, 85 sg. In questo movimento di sette il M. vede il penetrare del monachismo e dei suoi ideali nel mondo laico, il quale processo s'inizierebbe col sec. XIII e assumerebbe la doppia forma da un lato di socialismo cristiano violento, dall'altro di comunità paziente e straniata dal mondo. « In entrambe le forme i pensieri e le forze dell'ascetismo ecclesiastico medioevale penetrano nel mondo laico », II, 86. A un tempo il M. mette in rilievo il nesso con la idea del diritto naturale assoluto, quale era stata insegnata dai teologi del sec. IV. Tuttavia la derivazione dal monachismo e dall'ascesi s'attaglia soltanto ad una parte dei fatti concreti, e talvolta anzi il nesso è proprio al rovescio: il monachismo rappresenta la realizzazione di tendenze, che in sè appartengono a un tipo sociologico affatto diverso da quello della Chiesa e che trovano la loro espressione pu-

preteribile mettere in luce l'importanza generale che in complesso le sette hanno avuto per le teorie sociali cristiane.

Importanza di principio del tipo delle sette. — Infatti ciò aggiunge al quadro di queste ultime un nuovo tratto, già implicito fin dall'origine, ma ora soltanto manifestantesi con ampiezza, che passando nel mondo moderno diventa sempre più importante e col quale soltanto si conclude la visione del carattere sociologico del cristianesimo. Quest' importanza sta nel fatto che accanto al tipo della Chiesa, creato dal cristianesimo nel dar forma a se stesso, appare il nuovo tipo della setta.

Peculiarità di fatto delle sette. — Le differenze meramente di fatto tra i due tipi sono ovvie. Il tipo

---

ra nelle sette. Il grande problema è quello relativo al nesso di questo mondo d'idee col Vangelo medesimo, al quale esso costantemente si richiama, e dal quale esso senza dubbio direttamente procede. Il problema è poi inoltre quello relativo al rapporto tra il tipo della setta e il tipo della Chiesa in generale, e al loro comune rapporto col Vangelo, dal quale entrambi traggono origine. Il Müller, come la più parte dei teologi, ritiene pregiudizialmente normale il tipo ecclesiastico, e tiene le sette per fenomeno altrettanto secondario quanto il monachismo e l'ascesi, dalla cui diffusione nel popolo esse soltanto proverrebbero. Io credo che un'indagine specificamente sociologica sulla struttura interna dei rapporti comunitari dell'uno e dell'altro tipo darebbe un quadro ben diverso. Una rappresentazione organica, intonata al punto di vista opposto, è quella di L. Keller, *Die Reformation und die ältere Reformparteien*, 1875. Qui la setta rappresenta la normalità e vien sempre fatta risalire, in parte molto arbitrariamente, ai Valdesi, i quali alla loro volta vengono ricollegati a un'immediata antichissima tradizione rimontante alla Chiesa antica. Siccome il tipo della setta è il normale, neanche qui l'essenza delle sette viene spiegata con l'opposizione al tipo ecclesiastico e col fondamento che entrambi hanno nel Vangelo. Invece si respinge il tipo ecclesiastico come deviazione dal puro cristianesimo e si mettono in rilievo la tolleranza e l'etica pratica delle sette; inoltre si nega la mancanza di cultura di queste ultime, in parte rivendicando ad esse molti letterati, in parte adducendosi a loro discolpa le misere condi-

della Chiesa è quello dell'organizzazione prevalentemente conservatrice, relativamente affermatrice del mondo, dominatrice delle masse e quindi per natura universale, cioè intesa a comprender tutto. All'incontro le sette sono piccoli gruppi, aspirano ad una formazione personale interna e ad un collegamento personale immediato dei membri del loro gruppo, e quindi sono fin dall'origine costrette ad accontentarsi di queste piccole formazioni e a rinunciare alla conquista del mondo; il loro atteggiamento verso il mondo, lo Stato, la società, è d'indifferenza, di rassegnazione o di ostilità, giacchè essi non vogliono dominarli e inquadrarseli, ma evitarli e o lasciarli sussistere come sono accanto a sè o sostituirli con la loro speciale società. Entrambi i tipi si connettono strettamente alla condizione e all'andamento effettivi della società; ma mentre la Chiesa pienamente

---

zioni in cui le gettò la persecuzione. Il rilievo dato al tipo settario è certamente un deciso merito di questo lavoro, ma la raffigurazione materiale delle sette non vi sa poi trovare tratti caratteristici decisivi; tutta questa raffigurazione ha l'occhio a un cristianesimo umanitario moderno, tollerante ed eticamente serio, accentua soltanto la posizione della libera volontà e della soggettività, ma ignora la legge letterale della Bibbia, il diritto naturale radicale, l'entusiasmo, il chiliasmo, sicchè poi la mancanza di cultura delle sette appare sotto luce del tutto falsa. Essa appartiene alla loro essenza. Senza valore sono i brevi accenni del LUTHARDT, *Gesch. der Ethik*. Lo ZIEGLER poi, che in generale non trova nell'etica medioevale alcun pensiero nuovo, ignora affatto le sette. Molto povere sono anche le storie dei dogmi: qui si hanno solo le osservazioni buttate giù alla leggiera dal SEEBERG, *Dogmengesch.*, II, 166-169. Su per giù niente offre su quest'argomento il LOSERTH, *Geschichte d. späteren Mittelalters*, 1900, sebbene egli pretenda ritrarre la dissoluzione della « civiltà ecclesiastica »! Un istruttivo schizzo di una parte della storia delle sette ce l'offre il LECHLER, *Joh. v. Wiklif und die Vorgeschichte der Reformation*, 1873. Senonchè qui tutto vien considerato alla stregua della Riforma, e non si tien conto della differenza tra il biblicismo della legge di Dio e di natura, propugnato dalle sette, e il biblicismo luterano del conforto derivante dalla grazia e del misticismo di Cristo; orbene, questa differenza, come vedremo in seguito, è fondamentale, e in essa si manifesta precisamente il punto, in cui la Riforma si stacca dal tipo settario.

svolta mette al proprio servizio lo Stato e gli strati dominanti e se li incorpora, affermandosi così elemento costitutivo dell'ordine generale e in parte determinando quest'ultimo con la propria azione in parte consolidandolo, ma diventando così a sua volta dipendente da quei fattori e dal loro svolgimento, invece le sette hanno le loro relazioni con gli strati inferiori o almeno cogli elementi sociali che si trovano in contrasto con lo Stato e con la società, lavorano dal basso e non dall'alto. Con ciò infine si collega il loro diverso atteggiarsi verso l'orientamento sopranaturale di vita del cristianesimo e verso la sua ascesi. La Chiesa riferisce tutto l'ordine mondano, come mezzo e stadio preparatorio, allo scopo sopranaturale della vita, incorpora la vera e propria ascesi, come momento, nel proprio edificio, sotto la sua vigorosa direzione; invece le sette riferiscono i loro fedeli immediatamente al fine sopranaturale della vita, ed in esse il carattere individualistico dell'*ascesi*, in quanto essa crea immediatamente il collegamento con Dio, si spiega molto più energicamente e profondamente, e volge l'opposizione contro il mondo e i suoi poteri, tra i quali è anche la Chiesa conformatasi al mondo, ad ascesi di principio e generale. Nè è a disconoscere che nella Chiesa e nel monachismo ecclesiastico l'ascesi ha un ben altro senso che non nell'astensione dal mondo o nell'inimicizia ad esso. L'ascesi della Chiesa è strumento di virtù e speciale culmine di operazione religiosa, per lo più concomitante con la repressione della sensualità o manifestantesi in opere particolari esorbitanti, presupponente però del resto la vita mondana come consueto sostrato e una morale relativamente favorevole al mondo come termine medio di contrasto. In tal guisa l'ascesi ecclesiastica viene a toccarsi con quella dei culti di redenzione della tarda antichità e col contemplativo estrania-

mento dei sensi, e ad ogni modo si connette con la duplicità della morale. All'incontro l'ascesi delle sette è il puro e semplice principio della rinuncia al mondo, dell'astensione dal diritto, dal giuramento, dalla proprietà, dalla guerra, dal potere. Essa si richiama al sermone del monte e alla semplice ma radicale opposizione del regno di Dio contro gli interessi e gli ordinamenti del mondo. Essa pratica la privazione soltanto come mezzo per la beneficenza, come premessa di un ampio comunismo d'amore, e data l'obbligatorietà delle sue norme per tutti non conosce opere esorbitanti ed eroiche, non conosce alcuna rappresentativa compensazione della mondanità e mediocrità degli uni mediante l'eroismo degli altri. Essa è la pura e semplice opposizione al mondo e ai suoi ordinamenti sociali, non l'opposizione alla sensualità e alla mediocrità. Perciò viene a contatto con l'ascesi monastica solo in quanto anche quest'ultima si crea condizioni particolari per una vita conforme al sermone del monte e all'ideale del comunismo d'amore. Ma essa per lo più è fondamentalmente diversa dal monachismo in quanto quest'ultimo è mortificazione del senso e operazione particolare, di merito eccedente, riferentesi alla povertà e all'obbedienza fatte fine a se stesse. L'ideale essenziale delle sette non è la repressione della sensualità e del naturale sentimento di sè, sibbene una congiunzione d'amore, che vada immune dalle lotte e dalle graduazioni del mondo [217]).

---

[217]) Intorno a quest'importante differenza nel concetto, in generale molto vario nel significato e nella composizione, dell'ascesi, v. p. 124 sgg. Debbono sempre tenersi distinte l' ascesi paleocristiana dell'indifferenza verso il mondo e l'ascesi, svoltasi nella Chiesa della tarda antichità, della mortificazione. Impareremo a conoscere un terzo nuovo concetto nel protestantismo. Purtroppo nel libro dello Zöckler sull'ascesi si trova ben poco intorno a siffatte distinzioni, e il gran tema è trattato con molta scarsità di giudizio. Ma anche la consueta polemica protestante contro l'ascesi

Necessità di rifarsi alla diversità interna di struttura. — Tutte queste differenze, esistenti di fatto tra la Chiesa del primo medioevo e le sette, debbono in qualche modo avere il loro fondamento interno nella struttura medesima delle due costruzioni sociologiche [218]). E poichè in linea di fatto entrambe si ri-

---

trascura queste distinzioni; e neppure la costruzione storica neohegeliana, p. es. presso il VON EICKEN, o anche presso VICTOR HEHN, ha occhi per tutto questo.

[218]) Per le considerazioni che seguono debbo una parte delle vedute decisive al sostanzioso scritto di MAX WEBER, *Kirchen und Sekten in Nordamerika*, « Christl. Welt », 1906, p. 558 sgg. e 577 sgg.; v. inoltre lo SCHEEL, *Individualismus und Gemeinschaftsleben in der Auseinandersetzung des Luthers mit Carlstadt 1524-25*, « Zeitschrift für Theol. u. Kirche », 1907, e il mio articolo *Religion und Kirche*, « Preuss. Jahrb. », 1895. Come dappertutto, anche qui la mia indagine ha sullo sfondo la concezione del SIMMEL della sociologia in quanto scienza dei rapporti strutturali formali tra le varie formazioni collettive. Una visione essenzialmente identica sull'essenza delle sette presenta il KAWERAU nel suo articolo *Sektenwesen in Deutschland*, « Protest. Real-Encyclop. », 3ª ediz. del Hauck. Ivi il cristianesimo contrassegnato dal carattere di volontarietà e di affermazione etica vien distinto dal cristianesimo istituzionale della Chiesa, e a un tempo si vede che soltanto la Chiesa è religione di popoli e di civiltà, mentre invece la setta è religione di conventicole e di radicalismo etico: vero è che poi la differenza non viene seguita nei suoi ultimi motivi. Inoltre le sette moderne sorte sul terreno del protestantesimo sono molto diverse da quelle del medioevo, in quanto le prime, data la generale natura dottrinaria del protestantesimo, dànno maggior posto alle differenze di dottrina e misurano l'affermazione etica non tanto sulla legge naturale e divina data da Cristo col sermone del monte quanto sull'etica protestante della vocazione professionale. In realtà i due contrassegni, da un lato la volontarietà e la soggettività della partecipazione alla comunità, dall'altro lato la dottrina radicale della legge naturale-biblica, non si connettono tra loro necessariamente. Il primo si collega strettamente soltanto col carattere etico rigoroso e scevro di compromessi dell'attuazione, perchè su quest'ultima si fonda sempre l'effettiva partecipazione alla salute e l'unione dei compagni di fede. Che nelle sette medioevali l'attuazione etica abbia assunto il carattere di legge di Dio e di diritto naturale assoluto, si spiega pensando al corredo di pensieri posseduto dal medioevo, in cui ormai il concetto di legge è un elemento costitutivo fondamentale e in ogni nuova formulazione conduce alla legge di Gesù e della natura. Quanto strettamente si colleghino però i due contrassegni, ogni qualvolta si abbia orientamento per l'appunto verso la predicazione di Gesù,

feriscono e possono riferirsi al cristianesimo primitivo, in questo medesimo appunto deve trovarsi la radice prima del formarsi di una doppia struttura; e dalla comprensione di siffatto motivo deve venir luce alla comprensione sociologica del cristianesimo in generale. Poichè soltanto a questo punto la differenza tra i due

---

lo si può scorgere da programmi di riforma affatto moderni. Ricordo soltanto le *Paroles d'un croyant* del LAMENNAIS e il *Sie müssen* del parroco socialista KUTTER, 1904. In entrambi i casi il tratto caratteristico decisivo è dato dal comunismo cristiano, dal diritto universale della ragione, dal rifiuto di tutti i compromessi etici della Chiesa. Il fatto che le sette protestanti si tengono lontane dal comunismo e dal diritto assoluto di natura deriva dall'essere il loro biblicismo orientato verso S. Paolo e non già verso la predicazione medesima di Gesù, e quindi col paolinismo disposto a riconoscere gli ordinamenti del mondo. Ma non per questo esse rinunziano al radicalismo etico antiecclesiastico; soltanto, lo praticano nelle forme dell'etica della vocazione professionale. Per lo stesso motivo è loro estranea l'idea del diritto di natura assoluto, radicale e comunistico; il loro diritto di natura, in quanto esse mantengono e svolgono questo pensiero, reca in sè la libertà dell'individualismo, non già l'uguaglianza del comunismo. Sotto aspetti un po' diversi il contrasto qui esposto è stato osservato anche nell'ottimo scritto del RAGAZ, parroco a Basilea, *Das Evangelium und der soziale Kampf der Gegenwart*, 1906. V. specialmente p. 20 sg.: « Mi pare che i contrasti qui venuti alla luce debbano farsi risalire ad un'unica grande antinomia, che si protrae per tutta la storia del cristianesimo, anzi è di data più antica che quest'ultimo. Sarei tentato di dire che si tratta del contrasto tra la forma quiescente e la forma progressiva della religione. Si potrebbe anche parlare di una pietà estetico-cultuale e di una pietà etico-profetica. Le due correnti, per quanto formatesi nella profondità della medesima montagna, vengono alla luce in punti diversi, e la loro acqua ha diverso colore e diverso sapore. In quanto esse ci riguardano, scaturiscono entrambe dal Nuovo Testamento, ma non dallo stesso punto: l'una di dietro, in S. Paolo e in S. Giovanni, l'altra davanti, nei Sinottici ». In seguito il R. identifica senz'altro la prima corrente con la « Chiesa », la seconda non la chiama direttamente « setta », ma accenna a S. Francesco, agli Anabattisti, al calvinismo ecc., cioè di fatto alla setta. Il R. con mio compiacimento si richiama alla esposizione da me data nel *Protestantismus* nella « Kultur der Gegenwart », I, 4, traendo così dalle considerazioni da me ivi fatte conseguenze che a me non erano allora apparse così chiare come mi sembrano adesso. Senonchè, non è tanto immediatamente il quietismo delle

tipi si manifesta decisa e permanente, è ora precisamente il momento di parlarne. Del resto la comprensione che così si acquisterà è più importante per lo svolgimento futuro, in cui la setta si afferma sempre più vigorosamente accanto alla Chiesa, di quel che non sia stata per lo svolgimento fin qui seguito della Chiesa, che nei

---

Chiese quanto la tendenza al dominio dei popoli e alla civiltà unitaria, quella che ha spinto le Chiese a infrangere e rendere relativa la norma del Vangelo, come reciprocamente la difficoltà d'attuare questa norma conduce alla limitazione a piccoli gruppi volontari cioè alle sette, sulla base delle quali finora non è stato possibile costituire una società universale se non con la violenza chiliastica. Un'importante analogia offrirebbe in questo come in altri punti della nostra indagine la storia della Chiesa e della civiltà russa, se fosse meglio nota. Qui posso rinviare soltanto all'articolo del KATTENBUSCH, *Die Kirche in Russland*, « Christl. Welt », 1908, specialm. p. 730 sgg., e inoltre al GRASS, *Die russischen Sekten*, vol. I, 1907, e all'articolo del medesimo autore *Die Bedeutung der russischen Sektentkunde für die Beurteilung der russischen Religiosität und Kultur* », Z. f. Religion und Geisteskultur herausg. von Steinmann, 1908, p. 161 sgg. Caratteristico e ricco d'insegnamento sul punto di vista dell'ecclesiasticismo luterano intorno alle sette è il GOTTSCHIEK, *Ethik*, 1907, p. 232 sg. « L'essenza della s e t t a consiste in ciò ch'essa vuol essere la rappresentazione empirica di una comunità, separata dal mondo, di veri C r i s t i a n i viventi. Per ciò essa diventa un'abbreviazione anticoncettuale della comunità cristiana; infatti essa non solo disconosce che lo svolgimento della vita cristiana presenta un'infinita quantità di gradi, ma stabilisce anche per la condizione del carattere criteri particolari o magari errati; inoltre rinnega la missione universale del cristianesimo di condurre il regno di Dio, attraverso l'evoluzione storica, alla signoria della terra. Infatti essa nello Stato, nella scienza, nel diritto, nell'arte, non vede altro che mondo nel senso peggiore della parola, e nella sua tensione d'attesa chiliastica rinuncia a lavorare per superare spiritualmente il mondo. All'incontro, il contrassegno caratteristico per cui una comunità religiosa cristiana s' afferma C h i e s t a è che essa da un lato con spirito universale e storico s'apre come propria dimora anche a coloro che vanno soltanto diventando cristiani e a tutte le individualità cristiane e così prende sul serio la verità che la comunità come un tutto precede il singolo, e che essa d'altra parte costituisce i propri ordinamenti giuridici, anzichè come rappresentazione della comunità dei fedeli, come un sistema di mezzi per l'educazione e la diffusione del cristianesimo, e ciò facendo si accinge al compito di saturare di spirito cristiano le sfere della vita ordinate da Dio. Con l'affermare questo spirito la Chiesa a poco a

primi secoli aveva essa medesima molto oscillato tra setta e Chiesa, e soltanto con la formazione della dottrina sacerdotale e sacramentale perfezionò il tipo della Chiesa, e che appunto perciò nel corso del suo svolgimento fino a questi secoli aveva avuto accanto a sè le sette solo in misura insignificante e senza netta distinzione. Il primo manifesto sorgere del problema è segnato dal contrasto tra il concetto sacramentale-gerarchico della Chiesa affermato da S. Agostino e i Donatisti. Ma insieme col cristianesimo africano si spense anche questo contrasto, il cui manife-

---

poco è cresciuta sì da diventar Chiesa del popolo, cioè da assumere una forma, per cui essa si pone il compito di educare i popoli nella loro totalità, e il singolo non per libera decisione, ma per il fatto stesso della sua nascita perviene nella naturale vita del popolo sotto l'influsso educatore di essa... Questi vantaggi di efficacia compensano l'inevitabile svantaggio, che in una Chiesa così ordinata possano penetrare elementi mondani in cattivo senso in maggior numero che non in una setta. Non soltanto a motivo della loro estensione, ma anche e soprattutto grazie a questo loro ideale universale e storico i grandi corpi delle Chiese cattolica e protestante meritano il predicato di Chiesa ». Opporremo a questa descrizione che si può toccar con mano come il tipo della setta corrisponda alla predicazione sinottica di Gesù rivolta all'avvenire, radunatrice di seguaci risoluti, riduttrice del « mondo » a una misura minima, mentre il tipo della Chiesa si ricollega alla fede missionaria degli Apostoli e principalmente di S. Paolo, la quale teneva gli occhi al patrimonio religioso della redenzione e accettava relativamente il mondo. La differenza tra S. Paolo e Gesù scoperta dal WREDE, *Paulus*, 1905 (col quale del resto io non consento in tutto) si mostra anche in questo punto come l'origine dei motivi divergenti, che per tutta la storia del cristianesimo procedono consciamente o inconsciamente separati. Come fondamento biblico della superiorità del tipo ecclesiastico neppure il Gottschick sa addurre altro se non il fatto che nel N. T. il carattere cristiano della famiglia precede il cristianesimo cosciente dei suoi membri, I Cor. 7. 14, e che anche Cristo e S. Paolo rivolsero il loro lavoro o le loro speranze alla conversione d'Israele come popolo », p. 223. Il primo punto è certamente importante, ma si riferisce al paolinismo, e nella questione del battesimo degli infanti più tardi il tipo della Chiesa e quello della setta in modo caratteristico si separarono, o strinsero il loro compromesso. Il secondo punto è pensato precisamente non come Chiesa, ma come atto escatologico di Dio.

starsi si ha poi soltanto dopochè nella riforma gregoriana era stato portato a compimento il concetto della Chiesa.

Significato del termine « setta ». — Ma in tutto questo occorre badare a non lasciarsi trarre in inganno dall'espressione di « setta ». La parola in origine fu intesa in senso polemico o apologetico, e indicò certi gruppi staccatisi dalla Chiesa ufficiale, che mantenevano certi elementi fondamentali dell'idea cristiana, ma con lo loro uscita dalla continuità e comunione ecclesiastica — uscita che del resto per lo più non era affatto volontaria — si appalesavano formazioni secondarie di minor diritto, unilateralità esagerazioni o decurtazioni del cristianesimo ecclesiastico. Naturalmente si tratta qui del modo di vedere della Chiesa dominante, che muove dalla premessa che soltanto il tipo ecclesiastico sia giustificato; il moderno diritto ecclesiastico dello Stato chiama sette appunto quei gruppi che accanto alle Chiese ufficiali, fornite dallo Stato di pubblici privilegi giuridici, non sono affatto riconosciuti o sono riconosciuti solo con minori diritti e privilegi. Senonchè siffatta concezione trae in errore sul vero stato delle cose. Nelle cosidette sette bene spesso vengono ad estrinsecarsi, e in esse soltanto, impulsi essenziali del Vangelo, e infatti esse si appellano costantemente al Vangelo e al cristianesimo primitivo, e proclamano apostata la Chiesa; si tratta sempre di impulsi, che nella Chiesa ufficiale sono rimasti oppressi o impediti di svolgersi, naturalmente per buoni e caratteristici motivi, che poi dall'appassionata polemica partigiana delle sette non sono stati apprezzati. Ma non può dubitarsi del fatto che le sette, data la loro maggiore indipendenza dal mondo, il loro continuo insistere sulla valorizzazione dell'ideale iniziale, spesso sono particolar-

mente caratteristiche per certe idee fondamentali ed essenziali del cristianesimo: il che avviene in modo affatto speciale per le illazioni sociologiche dell'idea cristiana.

Ciò risulta dimostrato da uno studio profondo del movimento delle sette, che riempie il tardo medioevo e che ha contribuito per la sua parte a dissolverlo. Le grandi opere che a difesa delle sette hanno scritto Sebastiano Frank e poi soprattutto Gottfried Arnold spargono grandissima luce su quest'argomento.

Il tipo della Chiesa. — La linea principale di sviluppo del cristianesimo porta naturalmente, data la tendenza di esso a far valere un ideale universale dominatore di tutto, dato il suo bisogno di dominare grandi masse e quindi di padroneggiare il mondo e la civiltà, al tipo della Chiesa. In questo senso segnò il primo avvenimento, nonostante i suoi tratti fortemente individualistici ed entusiastici, il paolinismo, che voleva conquistare il mondo al Signore, ammetteva l'ordine statale come disposizione e permissione di Dio, lasciava sussistere le professioni e forme di vita ed esigeva l'unificazione soltanto nel possesso delle forze graziose del corpo di Cristo, le quali avrebbero di per sè generato dall'interno lo spirito e poi la nuova vita e così preparato il prossimo avvento del regno di Dio come vera conclusione universale. A mano a mano che il mondo cristiano andò rinunciando a questo perfezionamento sopranaturale ed escatologico del proprio universalismo e assumendo nelle sue mani, con la missione e l'organizzazione, l'attuazione di esso, si vide costretto a rendere il proprio carattere divino e cristiano indipendente dal temperamento soggettivo e dall'attività dei fedeli, e a concentrarli nel possesso oggettivo di

quelle verità e forze religiose, che si avevano nella tradizione su Cristo e nella direzione divina, tutto compenetrante e saturante, della comunità. Sulla base di questo sostrato oggettivo potevano sempre di bel nuovo affluire e operare rinnovatamente le forze soggettive; ma quel sostrato non coincideva con questi effetti. Soltanto così fu possibile una Chiesa di masse, e soltanto così il relativo riconoscimento del mondo, dello Stato, della società, che essa esigeva, non era un deterioramento del sostrato. Il carattere divino della Chiesa rimaneva inalterato nei suoi fondamenti, e scaturiva sempre di bel nuovo da essi. Occorreva soltanto render quant'era possibile oggettivi tali fondamenti nella tradizione, nel sacerdozio, nel sacramento, garantire oggettivamente in essi il punto di relazione sociologico, e così si assicurava anche l'efficacia soggettiva, soltanto non controllabile in particolare. In tal modo era garantito il sentimento religioso fondamentale di possedere alcunchè di donato da Dio e di redentore, e al tempo stesso era data alla tendenza universalistica possibilità di agire, in quanto essa anzitutto creò l'istituto di grazia della Chiesa e lo fece assurgere alla signoria. La Chiesa poi con l'aiuto dell'istituto della penitenza, della direzione ecclesiastica delle anime, della legislazione antiereticale, della sorveglianza sulla fede, potè acquistare anche la signoria interna. Date queste circostanze fu poi inevitabile anche il compromesso col potere statale, con l'ordinamento sociale, come lo formulò teoreticamente la dottrina tomistica con la sua fina e comprensiva costruzione, che teneva fermo energicamente l'ultimo orientamento sopranaturale della vita. Tutto questo inoltre è implicito nella consequenzialità logica del Vangelo, ove questo venga considerato come istituzione di un nesso di vita universale e redentore di tutto, che ha per punto d'origine della

sua efficacia la conoscenza donata dal Vangelo e l'assicurazione di essa nella Chiesa. A quest'evoluzione condusse appunto l'elaborazione di un punto oggettivo di relazione sociologico, l'essere esso stato assicurato, e l'aspirazione a conquistare, movendo da esso, il mondo. Ma è altrettanto evidente che così sono messi nell'ombra o anche affatto dimenticati l'individualismo radicale del Vangelo, urgente verso la più personale operazione possibile, la sua radicale comunione d'amore, congiungente tutti nel più personale centro d'amore, la sua eroica negligenza del mondo, dello Stato, della civiltà, la sua diffidenza verso la grande proprietà e la brama di essa coi loro effetti di dispersione e d'allontanamento così pericolosi per l'anima; che tutti questi tratti non sono che momenti del sistema, ma non appaiono più princìpi dominanti.

Il tipo della setta. — All'incontro le sette svolgono ulteriormente appunto questo lato del Vangelo, o piuttosto lo valorizzano sempre di bel nuovo. Il cristianesimo laico, l'operazione personale etico-religiosa, la radicale comunione d'amore, la religiosa uguaglianza e fratellanza, l'indifferenza verso i poteri statali e gli strati dominanti, la ripugnanza alla tecnica del diritto e al giuramento, la liberazione della vita religiosa dalle cure della vita economica mediante l'ideale della povertà e dell'autolimitazione, oppure mediante la carità trapassante all'occasione in comunismo, l'immediatezza del rapporto religioso personale, la critica dei guidatori d'anime e teologi ufficiali, il richiamo al Nuovo Testamento e alla Chiesa primitiva: ecco in complesso i tratti caratteristici di questo tipo. Il punto sociologico di relazione, sulla base del quale si forma la comunità, è diverso da quello che sta a fondamento della formazione della Chiesa. Mentre questa presup-

pone la santità oggettiva delle cose, del ministero sacerdotale, della successione, del *depositum fidei*, del sacramento, e si riferisce alla permanente incarnazione del divino avverantesi nel sacerdozio, la setta invece si riferisce alla sempre rinnovata attuazione comune delle esigenze etiche, alle quali come elemento oggettivo servono di fondamento soltanto la legge e l'esempio di Cristo. Ed è innegabile che così le sette si ricollegano direttamente alla predicazione di Gesù. Senonchè con ciò si unisce, coscientemente o istintivamente, un diverso atteggiamento verso la storia cristiana primitiva e una diversa concezione del dogma di Cristo. La Bibbia e la storia primitiva sono gli ideali permanenti, da intendersi alla lettera, non un punto d'origine storicamente condizionato e limitato dello svolgimento della Chiesa; Cristo non è il Dio-uomo che continua a operare nella Chiesa e la guida nella piena verità, sibbene il Signore della comunità, che la obbliga con la sua legge biblica e la signoreggia immediatamente. Evoluzione e compromesso da un lato, stabilità letterale e radicalismo dall'altro. Ma da ciò deriva poi l'impossibilità di creare grandi organizzazioni di masse e la limitazione a piccoli gruppi personalmente uniti, la necessità di sempre nuove proclamazioni dell'ideale e la scarsa continuità, il carattere fortemente individualistico e l'affinità elettiva con tutti gli strati inferiori oppressi e ribelli. Sono questi i gruppi, nei quali con l'ardente desiderio di migliorare la loro situazione si unisce la piena ignoranza delle complesse condizioni della vita, e quindi un'ideologia fiduciosa può facilmente sperare nella trasformazione del mondo secondo i puri princìpi morali dell'amore. Le sette quindi guadagnano in intensità di vita cristiana, ma perdono in universalismo, in quanto debbono tenere la Chiesa per apostata e non credono possibile conqui-

stare il mondo con le forze umane, sicchè sono sempre spinte ad attese escatologiche. Esse guadagnano in sentimento cristiano personale, e rimangono più aderenti all'individualismo radicale del Vangelo, ma perdono di schietta e grata devozione alla divina rivelazione di grazia, considerano il Nuovo Testamento come la legge di Dio, inclinano con l'attività del vincolo d'amore verso la legalità e l'accentuazione delle opere. Guadagnano in carattere specifico cristiano, ma perdonno in ampiezza spirituale e in capacità di assimilazione, e quindi sottopongono a revisione tutto l'immenso lavoro d'assimilazione ch'è stato compiuto dalla Chiesa, e che questa con l'aver reso sicuro il carattere cristiano mediante fondamenti oggettivi ha potuto compiere. La Chiesa mette in rilievo e rende oggettivo il pensiero della grazia, la setta mette in rilievo e realizza la santità soggettiva. La Chiesa si attiene nella Bibbia all'istituto della redenzione, la setta alla legge di Dio e di Cristo.

Questi essendo quasi sempre i tratti distintivi sociologici delle sette — di gruppi particolari fondati su motivi meramente dogmatici non è qui il caso di parlare: essi del resto sono rari e anche le sette filosofico-panteistiche del medioevo in senso religioso pratico trapassano in modo da non potersi quasi distinguere nella setta — la loro designazione particolare di fronte alla Chiesa ha i suoi buoni motivi di fatto [219]). Esse infatti sono qualcosa di ben diverso dalla Chiesa e dalle Chiese. Senonchè l'espressione di « setta » non implica un giudizio di diminuzione in confronto al tipo ecclesiastico,

---

[219]) Sul carattere per principio separatistico delle sette medioevali di fronte alle eresie dell'antichità determinate soltanto da ragioni dogmatiche v. LECHLER, I, 42. È questo il carattere dell' « unione », p. 54. Intorno al donatismo come prototipo di ogni settarismo v. KAWERAU, *l. c.*

ma soltanto un tipo sociologico autonomo dell'idea cristiana. L'essenza della Chiesa è il suo carattere oggettivo di istituto. In essa si nasce; e col battesimo degli infanti si entra nel suo ambito miracoloso. Il sacerdozio e la gerarchia come detentrice della tradizione, la grazia sacramentale, la giurisdizione costituiscono, anche in caso di indegnità personale del sacerdote, l'oggettivo tesoro di grazia, che deve sempre venir posto sul candelabro e fatto efficace nei sacramenti per potere, grazie alla forza miracolosa propria alla Chiesa, operare i suoi effetti. È la permanenza del Dio-uomo, il prolungamento dell'incarnazione, da cui, grazie al governo divino del mondo e alla Provvidenza, procedono come spontanea conseguenza gli effetti personali. Da questo punto di vista è possibile il compromesso col mondo e il riallacciamento con gli stadi preparatori e le disposizioni che dal mondo si fanno incontro; infatti nonostante ogni insufficienza delle persone rimane la santità e divinità dell'istituto, cui è stato promesso che per la forza miracolosa insita supererà il mondo. E soltanto con siffatto compromesso diventa possibile l'universalismo, cioè un'effettiva dominazione dell'istituto come tale e una fiduciosa credenza nella sua irresistibile potenza interna d'azione. L'attività e l' opera personale, per quanto all' occasione esaltati e spinti fino alla più rigorosa attinenza alla legge, sono tuttavia cosa secondaria; la cosa principale è il patrimonio oggettivo e il suo dominio universalmente riconosciuto: di tutto il resto è detto *et caetera adiicientur vobis.*

Carattere sociologico dei due tipi. — Quel che importa essenzialmente è che tutti gli individui siano sottoposti alla possibilità di risentir l'efficacia di queste forze salutari: pertanto la Chiesa è tenuta a dominare la

società e a costringere coattivamente tutti i membri di essa entro la sfera del suo influsso: ma nella sua compagine essa resta indipendente dal fatto che questa sua efficacia raggiunga effettivamente tutti gli individui oppur no. Essa è la grande educatrice dei popoli, e al pari di ogni educatore sa far distinzioni di stadi e di maturità e conseguire il suo scopo con adattamenti e connivenze. Di contro a questo principio istituzionale dello organismo oggettivo, la setta è invece la comunione della volontarietà e dell'adesione cosciente. Tutto vi dipende dall'effettiva azione e partecipazione personale; ognuno ha parte alla comunione come membro indipendente; il collegamento non è già operato dal patrimonio comune, sibbene s'attua immediatamente in una relazione personale di vita. Nella setta non si nasce, ma vi s'entra per conversione cosciente; ad essa il battesimo degli infanti, che del resto prese piede tardi, è quasi ripugnante. Nella setta si diventa buoni e pii non per una moralizzazione sacramentale oggettiva, ma per operazione quanto mai personale: quindi prima o poi essa volge la sua critica contro il concetto del sacramento. Ciò non significa allentamento della comunione per effetto dell'individualismo, ma anzi rafforzamento di essa, in quanto ciascun individuo dimostra il suo diritto appunto con ciò che fa per la comunione; ma è pur sempre una naturale rigorosa limitazione della comunione, e nello spendersi ogni attività nell'opera di mantenere e attivare appunto la comunione sorge l'indifferenza verso le altre forme comunitarie sorte da interessi mondani; e viceversa tutti gli interessi mondani sono costretti a restringersi nello stretto spazio e nella misura del proprio ambito, in quanto in generale la setta li possa accogliere in sè. Ciò che non può inserirsi in questa cerchia d'interessi della setta e nell'ideale biblico, è respinto ed evitato. Quindi la setta non educa popoli e

masse, ma raduna gli eletti della vocazione e li contrappone recisamente al mondo. In quanto essa mantiene l'universalismo cristiano, lo conosce, al pari del Vangelo, solo in forma escatologica, ragion per cui essa richiama in vita in tutte le sua parti l'escatologia biblica. Si capirebbe quindi senz'altro la grande inclinazione della setta alla vita e al pensiero dell'ascesi, anche se ciò non fosse additato dal prototipo del Vangelo. Il perfezionamento della comunione e l'attivazione dell'individuo consistono precisamente nel rigorismo pratico di un tenore di vita esclusivamente religioso e non influenzato da interessi culturali. Questa è poi anche un'altra specie di ascesi, e con ciò si spiega anche la sua differenza, precedentemente segnalata, dall'idea ecclesiastica dell'ascesi. Essa non è operazione eroica particolare, limitantesi per sua essenza a casi singoli, di un ceto particolare, nè mortificazione della sensualità al fine di sorreggere il superiore impeto religioso, sibbene semplicemente, nell'antico significato biblico, astensione dal mondo, riduzione del godimento mondano ai minimi termini, estrema tensione della comunione d'amore. Allo stesso modo che il tipo della setta affonda le sue radici nella predicazione di Gesù, così pure la sua ascesi è quella del cristianesimo primitivo e del sermone del monte, non già quella della Chiesa e della contemplazione; è più angusta e angosciata che non l'ammonimento di Gesù, ma tuttavia la continuazione dell'atteggiamento, inteso alla lettera, di Gesù verso il mondo. Il concentramento nell'opera personale e il riferimento sociologico ad un ideale pratico impongono il più estremo rigore di esigenze per l'opera e l'astensione da associazioni d'altra specie. Non è già che si renda popolare e universale un ideale riservato dalla Chiesa soltanto a ceti e a rapporti particolari: l'ideale ecclesiastico dell'ascesi non può rappresentarsi come ideale

universale, ed ha la sua essenza nell'isolamento e nell'eroismo. Invece l'ideale ascetico della setta, ben s'intende, è possibile a tutti e destinato a tutti; conformemente al suo concetto collega la comunione anzichè spezzarla, e per il suo contenuto è suscettibile d'attuazione universale, per quanto riguarda almeno la cerchia degli eletti [220]).

Motivazione di entrambi i tipi nel Nuovo Testamento. — Sicchè in realtà si tratta di due tipi sociologici diversi, anche se all'occasione l'uno si trasformi nell'al-

---

220) A motivo dell' « ascesi » è costume di considerevoli gruppi di studiosi protestanti considerar le sette come qualcosa di specificamente cattolico, sebbene esse infrangano proprio il nucleo del cattolicismo, vale a dire la gerarchia, il sacerdozio, il sacramento e l'oggettività della grazia. Ciò avviene a quegli studiosi che, formatisi alla scuola del RITSCHL, hanno appreso a considerare essenza del cattolicismo l'ascesi nemica del mondo, « l'ideale monastico di perfezione », e credono che solo per inconseguenza e per impossibilità esteriore il cattolicismo non abbia attuato quest'ideale per tutti, mentre per tutti lo realizzerebbero le sette. Questo modo di vedere si collega strettamente con la concezione che questi teologi hanno del Nuovo Testamento e del protestantesimo, secondo la quale il primo nella sua idea del regno di Dio significherebbe un'associazione di fedeli fiduciosi in Dio, dominatori del mondo nell'amore fraterno, e il secondo la rimozione dell'ascesi e il ritorno ad un cristianesimo lieto dell'attività professionale e affermativo del mondo, e con ciò attestante la sua concordanza col mondo moderno. Per esempio il BRIEGER, *Reformation* (nella « *Weltgeschichte* » dell'ULLSTEIN), p. 198, dice delle sette medioevali: — « Solo un'esigua minoranza si staccò, perchè il calore del suo sentimento religioso urtava contro fredde istituzioni, la sua serietà morale si sentiva ferita, e ritornava con nostalgia alla Chiesa dell'età apostolica, dalla quale la Chiesa papale coi suoi scopi terreni distava astralmente. Ma anche questi apostati nelle loro fondamentali vedute religiose rimanevano d'accordo con la Chiesa. Le sette del medioevo, per quanto svariati possano anche essere questi frazionamenti, recano senza eccezione l'impronta del cattolicismo contemporaneo. Esse gli appartengono, sono sue immagini. Solo su questo terreno esse poterono sorgere; diremo di più: nei polloni selvatici si può riconoscere il tessuto della stirpe ». Orbene, questo tessuto è l' « ascesi ». Così il MÖLLER-KAWERAU, *Kirchengeschichte*, III, fa risalire al cattolicismo gli Anabattisti e le altre sette del periodo della Riforma, a causa appunto del

tro. Se non si vogliono adoperare i termini di « Chiesa » e « setta », ma si chiamano Chiese — cosa che in sè sarebbe una terminologia più adatta [221]), — tutte le formazioni sociologiche procedenti da motivi religiosi monoteistico-universalistici, si dovrebbe allora far distinzione tra le Chiese istituzionali e Chiese volontarie. La terminologia è cosa secondaria: la cosa principale è che entrambi i tipi sono impliciti nella consequenzialità logica del Vangelo, e che soltanto presi insieme esauriscono l'ambito dei suoi effetti sociologici e quindi indirettamente anche delle sue conseguenze sociali, sempre connesse con l'organizzazione re-

---

loro ascetismo e della loro rigida osservanza. Così soprattutto il Ritschl proclamò il secondo grande moto settario del protestantesimo, il pietismo, essere l'infiltrazione di una estranea norma cattolica. Senonchè tutta questa costruzione è falsa dalle fondamenta. Riguardo al cattolicismo credo di aver dimostrato, con quanto ho detto sinora, che il suo carattere distintivo non è l'ascesi, sibbene l'unione dell'ascesi con la vita mondana e la possibilità di combinar le due cose nell'edificio graduale dell'istituto della grazia. Che le radici dell' « ascesi » si trovino già nel Nuovo Testamento, è cosa oggi generalmente riconosciuta in connessione stretta col riconoscimento del carattere escatologico del N. T. medesimo. Esse dettero abbastanza da fare anche a Lutero, sul quale il Brieger a questo punto giudica che non abbia preso il N. T. in senso storico, cioè non abbia saputo leggerlo nella sua libertà di sentimento e nella sua simpatia per il mondo, ma l'abbia inteso malamente alla lettera! Senonchè tutto questo dimostra che nel settarismo medioevale, riformatore-anabattistico, pietistico, operano elementi non cattolici ma biblici, che accanto agli altri elementi del N. T. operanti in altro modo sulla Chiesa, e cioè l'oggettività della grazia e l'adattamento conservatore, hanno una propria tendenza e una propria storia. È il tipo della setta, che procede sempre accanto al tipo della Chiesa come movimento complementare e prorompe sempre nella misura in cui si dà rilievo alle parti sinottiche ed entusiastiche del N. T. Va rilevato che nell'accennato modo di vedere è anche trascurato quel doppio significato della parola « ascesi », del quale si è parlato precedentemente.

221) V. il mio articolo *Religion und Kirche*, « Preuss. Jahrb. ».

ligiosa. In realtà la Chiesa non è una semplice deviazione dal Vangelo, per quanto questa sembri a prima vista la verità, dato il contrasto che v'è tra gerarchia e sacramento da un lato e predicazione di Gesù dall'altro. Ogniqualvolta infatti il Vangelo vien sentito in prima linea come dono e grazia e si presenta nell'immagine della fede in Cristo quale fondazione divina; ogniqualvolta la libertà dello spirito a differenza da ogni operare umano viene vissuta come senso di Gesù e la grandiosa negligenza delle cose terrene vien sentita anche come indipendenza interna e spirituale pur nell'uso delle medesime; allora si scorge sempre nella Chiesa la naturale continuazione e trasformazione del Vangelo. A un tempo questa col suo universalismo illimitato contiene uno degli impulsi fondamentali della predicazione evangelica: senonchè questa aveva lasciato che tutte le questioni relative alla possibilità e all'attuazione fossero risolte dal miracoloso avvento del regno, mentre una Chiesa che operava nella durata del mondo doveva in questo medesimo creare organizzazione e ordine, e quindi venire a compromessi. D'altra parte però neppure la setta è semplice riduzione a unilateralità di elementi ecclesiastici di vita, sibbene continuazione immediata del pensiero evangelico. Soltanto in essa giungono a piena validità l'individualismo radicale e il pensiero dell'amore; soltanto essa costruisce istintivamente la comunione sulla base di questi pensieri e precisamente per virtù di questi ultimi consegue un'immensa solidità di collegamento soggettivo e interno, in luogo della semplice appartenenza esteriore all'istituto. Essa appunto perciò si attiene saldamente all'originario radicalismo dell'ideale e alla sua opposizione al mondo, e insiste sull'esigenza fondamentale dell'opera personale, che può del resto sentire anch'essa opera della grazia; ma in questa essa accen-

tua l'attuazione ed estrinsecazione soggettive e non già l'assicurazione e la presenzialità oggettive. Essa non vive del miracolo passato nel carattere miracoloso dell'istituto, sibbene del miracolo presente continuamente rinnovellato e dell'effettività soggettiva dell'opera personale d'amore. La Chiesa procede dalla proclamazione apostolica del Cristo celeste e dalla fede nel Cristo redentore, nella quale si è trasformato il Vangelo, ed ha in sè il tesoro oggettivo, che essa oggettiva sempre più nel suo edificio sacramentale-sacerdotale. In questo senso essa risale già al paolinismo, il quale mostra già anche le radici del pensiero sacramentale, ma certo nel suo entusiasmo pneumatico e nel suo insistere per la santità personale della nuova creatura contiene elementi assai poco ecclesiastici. La setta invece procede dalla predicazione e dall'esempio di Gesù, dall'attività soggettiva degli Apostoli e dal modello della loro vita di povertà; e raccoglie l'individualismo religioso bandito dal Vangelo in una comunione religiosa, in cui il ministero si fonda non sull'ordinazione e sulla tradizione, sibbene sull'attività e sulla energia religiose e quindi può benissimo spettare anche a laici. La Chiesa amministra i sacramenti indipendentemente dall'essere il sacerdote degno oppure no, la setta diffida dei sacramenti ecclesiastici, li fa somministrare da laici, o li fa dipendere dalla dignità religiosa del somministrante, o li abolisce del tutto: il suo individualismo religioso aspira al commercio immediato dell'individuo con Dio e perciò bene spesso sostituisce da capo alla dottrina sacramentale della Chiesa la dottrina cristiana originaria dello spirito e dell'entusiasmo. La Chiesa ha sacerdoti e sacramenti, domina il mondo e quindi soggiace al condominio del mondo; la setta è cristianesimo laico, indipendente dal mondo e perciò proclive all'ascetismo e al misticismo. L'una cosa e l'altra han-

no il loro fondamento nelle tendenze essenziali del Vangelo. Questo contiene il pensiero del possesso oggettivo della salute nella conoscenza e nella rivelazione di Dio, e nell'elaborazione di questi pensieri diventa Chiesa; ma contiene anche il pensiero della religione assolutamente personale e della comunione assolutamente personale, e seguendolo diventa setta. La predicazione di Gesù, che guarda dinanzi verso il regno approssimantesi, che raccoglie e riunisce i confessori risoluti, che oppone al mondo e ai suoi figli il rifiuto più reciso, va nella seconda direzione; la fede apostolica, che guarda indietro al miracolo della redenzione e della persona di Gesù e vive nelle forze del suo celeste Signore, che ha dietro di sè qualche cosa di già fatto e oggettivo, in cui essa fa raccogliersi e quietare i suoi fedeli, segue la prima direzione. Il Nuovo Testamento ha efficacia formativa tanto della Chiesa quanto della setta: e l'ha avuta sin dall'inizio. Ma la Chiesa ebbe il primo tratto e la grande missione universale; e soltanto quando fu rigorosamente compiuta nella Chiesa l'oggettivazione, contro l'eccesso di quest'ultima reagì nuovamente la tendenza alla formazione della setta. E come la prima si attuò in collegamento con la società feudale del primo medioevo, così l'altra si connette col rivolgimento sociale e con le nuove formazioni di civiltà urbana svoltesi nell'alto e nel tardo medioevo, con la soggettivazione e l'adunata delle masse nelle città medesime e con le reazioni che questa formazione di città ebbe sulla popolazione rurale e sull'aristocrazia.

Conformazione del diritto di natura nelle sette. — Tutto ciò ci spiega inoltre anche il diverso atteggiamento che il tipo della Chiesa e il tipo della setta hanno verso il gruppo di pensieri che si riferiscono al diritto di natura, il quale per

il sentimento cristiano già da lungo tempo s'era fuso col biblico in un'unità naturale e ovvia. La Chiesa dimostra la razionalità e validità universale della sua legge morale facendola risalire alla legge morale di natura, quale essa era esistita nella sua perfezione l'indomani della creazione dell'uomo, e la supera in sè soltanto con la particolare moralità che le viene dall'essere essa provveduta dalla grazia sacramentale della sopranatura. Essa non può praticamente attuare questa legge di natura e di Dio, giacchè l'uguaglianza fraterna universale implica che non ci siano Stato, proprietà, diritto, coercizione: nel mondo del peccato questa legge non è possibile, e se la Chiesa l'avesse concepita in questo senso radicale sarebbe stata condannata a perdere ogni influsso o costretta a suscitare la rivoluzione. Sicchè essa risolse di rendere relativa quest'assoluta legge della natura e di Dio, che nello stato di peccato si muta nella legge naturale relativa degli ordinamenti statali e sociali, il cui carattere di potenza, di diritto, di coercizione è a un tempo castigo ma anche cura e freno del peccato. Su questo relativo diritto di natura si può poi costituire l'istituto salutare dominatore del mondo, in quanto ne coordina a sè le formazioni come stadi preparatori e inferiori, e le domina unitariamente con l'autorità ecclesiastica centrale. Le imperfezioni inevitabili in questo processo sono conseguenza dello stato di peccato e vengono cancellate mediante il potere di condono dei peccati impartito alla Chiesa, e compensate dai meriti acquistati dalla particolare categoria degli asceti. Anzi la Chiesa al culmine della sua teologia scientifica e della sua etica ha trasferito per logica conseguenza gli ordinamenti sociali nello stesso diritto naturale assoluto, assegnando allo stato di peccato soltanto la trasformazione nel sistema doloroso della violenza e della costrizione, sicchè Stato,

società, proprietà appaiono ormai senz'altro pienamente giustificati riguardo a Dio e alla natura. All'incontro le sette assumono di fronte al diritto di natura un tutt'altro atteggiamento. Esse non s'attengono alle erudite indagini patristiche e aristoteliche sulla legge di Dio, ma alla chiara legge di Cristo, cioè al sermone del monte. E se sentono il bisogno di dare alla legge di Dio una motivazione razionale e di valore universale, risalgono alla legge naturale, con quella identica, dello stato primordiale, alla pura legge d'una natura incorrotta senza violenza, diritto, guerra, potere, giuramento e proprietà privata. Esse respingono il compromesso col mondo e quindi la legge naturale relativa; non sanno nulla dell'edificio graduale della società e dell'universo con le suo transizioni e i suoi relativismi: conoscono soltanto opposizioni assolute. Richiamandosi al diritto naturale assoluto e puro esse dànno al loro biblismo un'accentuazione più intensa, e una motivazione di luminosa e calda passionalità. Va rilevato che entro i limiti di questa concezione del diritto di natura assoluto sono possibili varie differenze. Esso può includere le differenze tra gli uomini quanto a posizione, professione, influenza, proprietà, e spegnerle soltanto nell'amore, in un comunismo d'amore che spende tutto per la totalità; ma può anche significare uguaglianza e diritto uguale di tutti gli individui e condurre quindi a idee democratico-comunistiche. Ma nell'un caso e nell'altro la legge neotestamentaria di Dio e il diritto assoluto di natura stanno in contrasto con le condizioni esistenti. Quanto più poi in queste condizioni si mette in rilievo la loro opposizione non soltanto a Dio, ma anche alla natura, tanto è più facile che sorga lo stimolo ad intervenire in esse, a riformarle, a emendarle, a crearne nuove. A tal fine poi si offrono vie diverse. Vi è il semplice ritiro dal mondo e l'attuazione del-

l'ideale in gruppi sopportanti e tolleranti, ma fedeli alla legge di Dio; vi è la riforma pacifica e ordinata, che vuole indurre i poteri politici ed ecclesiastici ad accostare quanto più possibile le condizioni reali all'ideale, la Chiesa all'ideale della povertà e lo Stato all'ideale della pace, oppure in caso di renitenza della Chiesa dà incarico ai laici e ai poteri civili di compiere questa riforma. Siccome sulla base di quest'ideale è più facile riformar la Chiesa che lo Stato, e siccome inoltre per riformare la Chiesa occorre l'aiuto dello Stato, questa riforma ispirata al diritto naturale assoluto e alla biblica legge di Dio si volge di preferenza contro la Chiesa e diventa rivoluzione ecclesiastica. Quando però il pensiero si volge anche contro i rapporti politici e sociali contrari alla natura e a Dio, allora diventa rivoluzione democratico-socialistica, che non rifugge neppure dalla violenza, appellandosi all'Antico Testamento e all'Apocalisse. Inoltre l'uno o l'altro aspetto della legge di natura sta sempre in rapporto con generali moti sociali o anche politici e nazionali. Talvolta sono gli strati inferiori oppressi, che vogliono raccogliersi a lottare per la propria esistenza e per la partecipazione personale alla religione; talvolta sono tendenze nazionalistiche e favorevoli allo Stato, che vogliono attuare l'ideale della setta almeno nei riguardi della Chiesa e così render più facile il rapporto con uno Stato nazionale, colorando di regola delle loro idee di diritto naturale anche lo Stato; talvolta è la rivoluzione sociale del tardo medioevo, che reclama per sè il diritto di Dio e della natura e vuole instaurare con la forza un ordinamento cristiano della società per appagare così i propri interessi.

Altre particolarità religioso-teologiche delle sette. — Quest'espulsione del diritto naturale relativo per opera

del diritto naturale assoluto, identico con la legge biblica di Dio, contiene finalmente anche una serie di altre conseguenze religiosamente e teologicamente importanti, che sono caratteristiche per il carattere sociologico del settarismo e per i rapporti di esso con l'ecclesiasticismo. In primo luogo la legge di Dio non è più ridotta al solo decalogo: in luogo di questo sottentra la legge di Dio neotestamentaria o propriamente cristiana, la legge di Cristo, cioè il sermone del monte. Il decalogo s'era potuto facilmente unire con il diritto naturale relativo; ed essendo la legge morale cristiana in sostanza ridotta al decalogo, essa era stata abbassata in generale al livello di quel ch'era praticamente possibile ed attuabile su larga scala. Lo specifico elemento cristiano veniva poi messo in valore solo accessoriamente nella soprastruttura con le esigenze mistico-cultuali e l'ammonimento evangelico. All'incontro la legge di Dio delle sette è orientata verso lo specificamente cristiano, non tanto però, veramente, verso l'etica di sentimento del sermone del monte, quanto verso gli esempi ivi dati e verso l'affermazione di questo sentimento, che è richiesta dal Nuovo Testamento. Ciò certamente fa si che diventi più angusto il pensiero neotestamentario, ma lo mantien saldo nel suo indirizzo fondamentale contro l'amplificazione che ne fa la Chiesa. In secondo luogo l'inserzione della legge assoluta di Dio e della natura nel complesso di quel che ha esclusiva validità implica l'eliminazione di tutto il pensiero dei gradi evolutivi. Di ciò abbiamo già fatto cenno: e ciò reca seco altre vaste conseguenze. Cambia infatti così tutta l'immagine del mondo e delle cose, sebbene di ciò i teologi molto semplici delle sette per lo più non si rendano conto. Il rapporto di Dio col mondo diventa più semplice e intelligibile. Il suo volere e la sua legge so-

no espressi in modo assolutamente univoco nella Bibbia e nella voce della pura natura, nè occorre alcuna intricata teoria sulla legge. L'esigenza è uguale per tutti, e non occorrono graduazioni di casta per la perfezione. Non più la creazione procede per diversi gradi giù fino alla materialità per poi risalire artificialmente per gradi su fino alla grazia e alla sopranatura: essa invece mette semplicemente e immediatamente il mondo dinanzi al compito dell'attuazione dell'ideale, che perde il carattere di mistica sopranatura con la relativa esaltazione dell'essenza dell'uomo al disopra di se stessa. Di tutto ciò non si sente parlare affatto nella letteratura delle sette; e si dovette certamente a quest'influsso se nel tardo medioevo l'intiera idea del processo cosmico graduale passò nell'ombra per far posto al rapporto immediato della creatura con Dio. Invece rimane intatto il pensiero della membratura professionale della società: il che si spiega senz'altro in questi gruppi, in quanto essi non passino al socialismo comunistico-democratico. Anzi questa concezione viene accentuata dal Wiklif nella maniera più energica: la sua traduzione della Bibbia introduce dappertutto il termine di « professione » nel suo significato moderno [222]). Appartenendo questi gruppi settari per lo più agli strati inferiori urbani, per loro la struttura organica del lavoro e delle professioni è ovvia e naturale: quella che cade è soltanto l'inquadratura di essa nell'edificio graduale naturale-sopranaturale. Con ciò si collega il terzo punto, l'energica accentuazione della legge. Il cattolicismo possedeva per il concetto di Dio le due grandi determinazioni fondamentali della essenzialità superiore al finito e assoluta, e della legge rego-

---

222) V. Weber, *Prot. Ethik*, « Archiv » XX, p. 40.

lante il mondo della natura e dello spirito; ma le due idee non erano in esso dialetticamente conciliate, sibbene stavano entrambe, in perpetuo integramento e avvicendamento, a base del suo ideale di società umana e di mondo della grazia, il quale riempie di grazia redentrice la legge divina naturale e rivelata e quindi diventa partecipe della mistica beatitudine della sopranatura superiore al finito. Siccome quest'ultima idea, in quanto coronamento dell' edificio graduale, è abbandonata dalle sette, e tutt'al più resta, presso alcuni gruppi, come immediatezza del rapporto religioso, il concetto della legge s'avanza a prender posizione su tutto dominante. L'essenza e la volontà di Dio sono la sua legge naturale e rivelata; la Bibbia è il codice della rivelazione, che coincide con la natura. Da un lato si manifesta qui l'identità dello svolgimento avuto finora dalle idee cristiane, il quale per il concetto di Dio aveva creato appunto soltanto la congiunzione di quei due pensieri, dei quali per la teologia delle sette istintivamente sopravvisse soltanto il secondo; dall'altro lato si ha in ciò soltanto l'espressione del valore speciale dato all'operazione personale e dell'importanza del pensiero morale pratico. In tal modo al centro della teologia delle sette, in luogo dell'istituto della grazia e della redenzione, si ha il concetto della legge. Esso contiene la verità essenziale e il punto oggettivo di relazione di queste comunioni, e quindi, nonostante ogni importanza riconosciuta alla grazia, e in qualche caso nonostante la predestinazione, dà a tutta la compagine il colorito del rigorismo legale.

Se si tengono presenti questi punti iniziali, si colgono anche le sfumature delle varie manifestazioni settarie, che con inesatto uso del termine « setta » si sogliono mettere in un fascio, solo perchè esse in generale si sottraggono al vincolo ecclesiastico. La setta in signi-

ficato proprio è un vero fenomeno sociologico, è una forma di rigidissimo collegamento comunitario, solo di specie diversa dall'ecclesiastico. Nel concetto di essa non rientrano adunque in sè e per sè tutte quelle manifestazioni, che in sostanza non dànno luogo a formazioni comunitarie e al massimo per effetto di analogia o di contagio suggestivo creano degli aggruppamenti labili. In questo concetto non rientrano adunque i fenomeni meramente entusiastici o mistici, nei quali si fanno strada gli ingredienti neoplatonici dell'ecclesiasticismo medioevale oppure semplicemente l'eccitazione affatto spontanea e soggettiva.

Sette nomistiche ed entusiastiche. — In questi casi si tratta o di immediata comunione con Dio meramente individuale, che è fondata sulla luce interiore e in sè non ha alcun bisogno di comunione, oppure di contagi epidemici, che si fondano soltanto sul trasferimento di intensi affetti. Mentre le sette fondano oggettivamente la loro comunione sulla rivelazione biblica, sulla legge di Dio, sull'adempimento di essa sorvegliato dalla comunità, il misticismo in generale in sè non contiene alcun principio comunitario, e conosce la comunione solo come incontro di compagni di sentire. Tuttavia il tipo della setta indirettamente diventa importante anche per queste manifestazioni: esse infatti, non appena si vogliono ordinare in comunione, seguono appunto il modello del tipo settario. Siccome è esclusa senz'altro per esse l'oggettività ecclesiastica dell'istituto sacramentale, anch'esse, in quanto tendano a un collegamento duraturo, debbono raggrupparsi intorno alla volontarietà degli aderenti e al rigorismo dell'affermazione etica. Quindi anche per esse, ad onta di ogni misticismo e di ogni dottrina sulla sostanza divina superiore al finito, viene a trovarsi nel punto centrale la legge morale della

Bibbia, ed esse costruiscono la loro comunione movendo dal pensiero di Cristo in quanto Signore celeste, legislatore e modello, e dal principio dell'adempimento della legge. In tal modo i due diversi fenomeni finiscono col confluire l'uno nell'altro; la setta può trapassare nell'entusiasmo mistico, l'entusiasmo mistico nella setta. Ma il principio strutturale, in quanto esso esista e venga svolto, deriva sempre dal tipo della setta, della Chiesa volontaria, che mette continuamente in evidenza lo stato di grazia dei suoi membri mediante la loro condotta pratica, la loro santità. Quando ciò non avviene, queste altre manifestazioni si svolgono in aggruppamenti entusiastici casuali, che si possono certamente richiamare all'entusiasmo neotestamentario, ma appunto dal Nuovo Testamento sono sempre risospinti o verso il tipo ecclesiastico dell'istituto o verso la comunione volontaria della setta che afferma la piena legge biblica.

Occorre ora illustrare queste nozioni generali di principio con la storia delle sette, nel far la qual cosa io però non posso che riferire indagini altrui e interpretarle alla luce dei punti di vista qui fissati. Si vedrà che questi non rappresentano uno schematismo di costruzione imposto dall'esterno, sibbene una interpretazione scaturita dal seguire i sentimenti di queste manifestazioni, e che essa soltanto è in grado di chiarirli.

Influenza della rivoluzione gregoriana e delle sette dualistiche. — Il punto d'origine della formazione delle sette medioevali è costituito dal moto gregoriano di riforma e di rivoluzione ecclesiastica [223]). Que-

---

[223]) Su quest'argomento cfr. gli articoli molto istruttivi e comprensivi di GIOACCHINO VOLPE, *Eretici e moti ereticali dall'XI al XV secolo nei loro motivi e riferimenti sociali*, « Rinnovamen-

sto moto fu decisivo d'ambo i lati: per la formazione della Chiesa immediatamente, per quella delle sette mediatamente. In esso il papato canonico e universale insorse contro la Chiesa territoriale signorile, nella quale si riunivano strettamente tutti gli interessi dello Stato feudale con quelli della religiosità, tutti i compiti e i fini della religiosità con quelli dello Stato feudale, e la realizzazione del carattere cristiano del popolo era opera dei grandi vescovi, investiti di ogni sorta di compiti di governo. Questa Chiesa, strettamente cointricata per parentele ed interessi con la nobiltà, circondata da grandi cerchie di dipendenze politiche ed economiche, completata da un monachismo non meno di essa alimentato dalla aristocrazia e anche se animato da severi intendimenti cristiani inteso a riformare dall'alto in basso, specialmente in Francia e in Italia pesava sulle classi inferiori e sul basso clero. In questi ambienti esisteva quindi viva opposizione contro la Chiesa signorile, specialmente in seno agli strati artigianeschi delle città, che in Italia e in Francia già dal secolo XI a un tempo con le città medesime cominciavano ad avere importanza e iniziavano il grande moto di incremento e ammassamento della popolazione urbana. Essi odiano questa Chiesa, che tratta i membri del basso clero alla stregua dei non liberi, che sfrutta la proprietà fondiaria con le sue decime, che adopera il patrimonio ecclesiastico non a beneficio dei poveri, ma di se stessa e delle esigenze feudali dell'alto clero, che in tutto è il rovescio della vita di povertà degli Apostoli e a differenza dalla Chiesa antica esclude ogni cooperazione della comunità. Da

---

to », 1907, giugno, agosto, ottobre. [Raccolti ora nel vol. *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana*, Firenze, 1926²].

questi elementi la propaganda di Gregorio trasse la demagogia gregoriana, e si collegò con essa contro la Chiesa signorile autonoma, seguendo però per conto suo fini affatto diversi e limitandosi a far servire ad essi l'eccitazione popolare. Ciò è evidente nel cosidetto paterinismo delle città lombarde. Ivi il laicato si sollevò in lotte appassionate contro il clero simoniaco e coniugato, e in mezzo agli scompigli infiniti, in cui questo clero, scomunicato dal papa, si vide impedito nelle sue funzioni, e in ogni città si combatterono vescovo e antivescovo, prete e antiprete, e non di rado le funzioni ecclesiastiche rimasero del tutto interrotte, si fece sempre più largo il laicato. La non validità dei sacramenti e delle ordinazioni dei preti simoniaci, pronunziata dal papa, che così eccitava direttamente i laici a sindacare il clero, rinnovò la situazione della lotta donatistica. Era inevitabile che lo scetticismo verso le persone diventasse scetticismo verso l'ufficio, e che la superordinazione di laici ai preti simoniaci si trasformasse in indipendenza dai preti in generale. E in questa situazione critica il laicato così agitato divenne disposto ad accogliere gli influssi propagandistici di un'antica setta, che nel suo dogma, è vero, era soltanto a metà cristiana, ma nella sua organizzazione recava in sè il tipo settario del cristianesimo laico e del criticismo desunto dalle norme bibliche e paleocristiane. Era questa la setta gnostico-manichea dei Catari, che si era diffusa dall'Oriente per via del commercio e dai domìni bizantini di Italia, donde poi era penetrata nei paesi transalpini [224]). Quanto meno efficace ed intensiva era la cura della

[224]) V. a questo riguardo il Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, 1890, e Felice Tocco, *L'eresia nel medioevo*, 1884.

Chiesa e delle anime per parte della Chiesa feudale, tanto più le comunità dovevano essere propense a prestare orecchio e attenzione alla propaganda infuocata e alla esemplare severità di vita degli apostoli settari. E' vero che il loro dogma era solo limitatamente cristiano: un dualismo manicheo collegato con una ascesi a cruda motivazione metafisica e la dottrina della metempsicosi, appoggiata ad una cristologia docetistica e all'interpretazione allegorica del Nuovo Testamento. Senonchè non è il dogma quello che decide dell'influenza della setta, e inoltre esso venne molto velato; esso operò solo nel senso di svegliare lo spirito critico contro i dogmi ecclesiastici, specialmente quelli sulla gerarchia e sui sacramenti, di richiamare alla Bibbia e di avvivare la libera discussione laica. Quello che decide sono i contrassegni sociologici della setta: il cristianesimo laico e l'apostolato dei perfetti, poveri e astinenti asceti, che in opposizione all'inefficace sacramento ecclesiastico operano col *consolamentum* la vera confessione e assoluzione. Qui, è vero, era ancor contenuto un tenue elemento di Chiesa-istituto — occorre osservare che la efficacia del *consolamentum* non dipende dalla consacrazione e dall'ordinazione in sè, ma dalla perfezione di chi lo somministra — ma questi *perfecti* nella propaganda rimanevano in seconda linea e le dottrine segrete restavano spesso ignote. Quel che aveva efficacia erano la libera predicazione e la critica dei laici, l'intima comunione dei disgregati, l'esempio pratico di povertà, la noncuranza verso lo Stato e le classi dominanti, la riprovazione della Chiesa ufficiale e del suo pretismo, l'astensione dal giuramento, dal diritto, dalla violenza, la soppressione dei censi e decime, lo studio indipendente della Bibbia e la critica esercitata prendendo a norma la Chiesa primitiva. Già verso la fine del sec. XI questi gruppi s'erano propagati nel-

l'Italia settentrionale e centrale, in Francia, nelle Fiandre, in Olanda, nella Renania, ed è verosimile ch'essi risentissero influssi catarici. Da essi sorgono caratteristici duci: Pietro di Bruys, Enrico di Tolosa, il fiammingo Tamchelm, Eudo di Stella. Ad essi sono poi rimaste aderenti le denominazioni delle varie sette. Particolarmente Arnaldo da Brescia segna in modo evidente il trapasso dal partitante gregoriano e dal mistico dualista a tutta una serie di gruppi eretici rampollati da questa sorgente.

Connessione con lo svolgimento sociale dell'Italia — L'ulteriore progresso dell'eresia si collega con l'assurgere di nuove classi e stratificazioni, con lo sprigionarsi dell'attività negli strati inferiori e nelle città. Perciò essa trova il suo terreno anzitutto nella Francia meridionale, in Lombardia, in Italia, dove s'inizia vigorosamente lo sviluppo delle città. L'Italia vive allora il suo grande periodo di rigoglio religioso, che s'incunea tra periodi di apatia. In esso operano l'uno verso l'altro, avvivati anche da interessi generali, motivi ecclesiastici e settari, e in questi contrasti sorgono i Valdesi e i Francescani, S. Bonaventura e Dante [225]). Sol-

---

225) V. Vossler, *Die göttliche Komödie*, II, 28 sgg. [trad. italiana presso il Laterza di Bari]. Dall'esposizione del Vossler, che precisamente in questo punto è particolarmente originale, si riceve una viva impressione del modo diverso con cui i principali popoli si atteggiavano di fronte al sistema della vita spirituale del medioevo. Lo svolgimento dell'ecclesiasticismo territoriale signorile è rappresentato in prima linea dal regno e dall'impero tedesco, e poi dall'Inghilterra: v. in proposito Hauck e Böhmer. Il grande sistema classico dell'alto medioevo è di origine francese, donde lo stretto collegamento della Francia col pensiero medioevale. La Provenza e l'Italia, astraendo dalla cerchia dei chierici, sin dai tempi di Grego-

tanto adesso il movimento cristiano scende dalle alture dell'aristocrazia, della grande proprietà terriera, dai re e dai signori, giù nei bassi fondi del popolo, e l'eccesso della popolazione rurale affluente nelle città viene spinto a partecipare attivamente e direttamente alle cose ecclesiastiche e religiose. Come la teoria sociale ufficiale della Chiesa soltanto dall'ideale della città ha preso in senso proprio la società organizzata in membri professionali, così in questa hanno d'altra parte le loro radici anche i moti ereticali, e qui si fanno più forti quelle esigenze di attivazione religiosa dei laici, che non erano state soddisfatte dalle riforme monastiche e dai nuovi Ordini religiosi sorti nei secoli XI e XII prima degli Ordini mendicanti, e aderenti quasi esclusivamente alla campagna e all'aristocrazia. L'attività sorta sotto lo stimolo di svariati interessi si incanala, data l'onnipossente forza dei pensieri religiosi, anche negli interessi religiosi, sorge una vivace partecipazione dei laici, e sotto la più o meno coerente influenza dei già accennati gruppi si cerca indipendentemente un orientamento nel cristianesimo antico e nella Bibbia. Anche le Crociate in parte rafforzano questo contatto col cristianesimo antico, in parte nascono, associandovisi altri motivi, da esso. La Bibbia e il Nuovo Testamento conseguono una diffusione, dato il sistema di tradizione manoscritta, affatto sorprendente, e ven-

---

rio Magno son cadute in una crescente indifferenza religiosa e coltivano in misura sorprendente reminiscenze umanistiche dell'antichità. Soltanto col sec. XII, insieme con lo sviluppo dei Comuni, s'inizia la grande età religiosa dell'Italia, che durerà poi sino al sec. XV. Senonchè appunto in quest'età, sotto l'influenza delle particolari condizioni storiche, si forma la differenza tra il tipo della Chiesa e il tipo della setta; e appunto questi contrasti sono quelli che le dànno grande vivacità e importanza. Il legame tra il moto delle sette del Settentrione e quello del Mezzogiorno è indubbio, ma non ancor sufficientemente fissato.

gono tradotti nella lingua del popolo. Un nuovo mondo ideale va assumendo contorni precisi e illuminandosi. E tutto quel che si sapeva o si supponeva o s'immaginava intorno alla vita della Chiesa primitiva si raccoglieva in un quadro dai colori vivacissimi: povertà evangelica e vita apostolica, comunione dei fedeli e loro vivace partecipazione alla Chiesa; il sacerdozio proprio alla comunione come comunione, quasi emanazione di lei; tutti i laici autorizzati a compartecipare all'amministrazione dei mezzi di grazia e a predicare liberamente; il clero pago di doni volontari, non provvisto di armi temporali nè alimentatore di discordie tra i Cristiani. E poichè è un mondo giovane, di idee e sentimenti assoluti, molti amano esprimerlo in maniera inaspettata e impetuosa. Essi si sentono presi da indomabile passione di conformarsi a tutti i punti di siffatta dottrina e di siffatta vita della Chiesa antica, e ritengono stretto dovere di tutti i Cristiani vivere come gli Apostoli, cioè andar predicando per il mondo ed edificare le masse con l'esempio. Essi infine, al pari di tutti i sognatori, di tutti i primitivi sforniti di senso storico, credono alla possibilità di riformare dall'interno la società cristiana, di modellarla secondo il proprio ideale e sulle orme della Scrittura [226]).

Senonchè queste esaltazioni vennero sospinte nel sentiero della vera e propria formazione settaria dalla Chiesa medesima che, conseguito ormai il suo fine, scorse i pericoli di quest'alleanza e si separò recisamente dalle tendenze democratiche e di opposizione ecclesiastica dapprima favorite. In realtà il suo assolutismo era con esse in piena antitesi: essa

---

[226]) VOLPE, giugno, p. 668 sg.

elaborò adunque il suo terribile diritto contro gli eretici e sospinse ogni opposizione nella setta. Soprattutto fu vietato il cristianesimo laico indipendente, e chiusa la valvola fin allora aperta dell'antica elezione canonica dei vescovi; in maniera particolare fu ritolto ai laici il diritto di sindacato già loro conferito contro i simoniaci, e riservato soltanto al papa e ai suoi legati. Come già l'influsso dei principi e dei signori, così venne ora escluso dalla Chiesa anche quello del popolo. I sacramenti divennero di nuovo affatto indipendenti dal carattere morale del prete. I laici vennero parimenti esclusi dall'amministrazione dei beni ecclesiastici. Il sacerdozio venne separato nella maniera più vigorosa dal laicato negli abiti, nella lingua del culto, nel tenore di vita, ad esso solo fu ormai concesso di predicare, tolta ogni compartecipazione dei laici al culto. La teologia si contrappose nella tecnica scolastica ad ogni letteratura popolare, e il diritto divenne monopolio eruditissimo dei giuristi. L'amministrazione finanziaria necessaria alla nuova Chiesa accentrata accentuò nuovamente il sistema dei tributi e adoperò il patrimonio dei poveri esattamente come per l'avanti aveva fatto la Chiesa signorile. L'odiata decima, che non si doveva pagare ai preti simoniaci, dovette ora ben pagarsi alla nuova Chiesa gregoriana. La Chiesa assolutistica dovette apparire, ed era veramente, qualcosa di nuovo di fronte tanto all'antica Chiesa feudale quanto alla Chiesa patristica della legislazione conciliare. La necessità in cui essa si trovò, per conseguire i suoi fini, di spiegare tutto l'apparato giuridico e politico di un'amministrazione e di una politica compenetranti tutti i rapporti del diritto e della proprietà, fece su tutti gli animi mistici e indirizzati verso l'interiorità l'impressione della più dura esteriorità e mondanità. A ciò si aggiunse finalmente e sopratutto

che nel punto dalla restaurazione della moralità del clero la riforma gregoriana indubbiamente aveva fallito. Le esigenze di essa riforma avevano provocato nei laici un giudizio severo, ma a questo giudizio stava di fronte un clero, che in realtà non era molto diverso da quello di prima, o che anzi i sempre rinnovati lamenti attestavano peggiore. Di ciò appunto fu ormai reso anche praticamente responsabile il papato, che si presentava teoreticamente come sorgente e centro d'organizzazione di tutto, e ne sorsero critiche senza fine al nuovo sistema.

Valdesi e Francescani. — In questo contrasto tra la ravvivata pietà biblica e ascetica, che aveva essa medesima cooperato alla creazione della Chiesa dell'alto medioevo, e i risultati di tale riforma, ebbero radice i sempre più intensi moti di religiosità laica, che dall'esclusivismo posto contro loro in opera dalla Chiesa furono sospinti nella formazione di sette. In tal modo sorse anzitutto la più importante e potente tra queste sette, quella dei Valdesi. Essa fu dapprima un moto di missione interna, di predicazione popolare, rappresentato da missionari sul tipo degli Apostoli, che predicavano nella lingua del popolo, conducevano vita di povertà, accostavano anche il più umile e povero, e seguivano in tutto le norme date da Gesù per la missione nel suo sermone dell'apostolato, *Matth.* 10. Essendo stato tutto questo vietato dalla Chiesa, essi costituirono una setta, ch'era fondata sull'uguaglianza religiosa di tutti i fedeli, uomini e donne, e in cui come presso i Catari il sacramento della penitenza veniva amministrato da pii asceti, che si recavano dappertutto vivendo in povertà e celibato ed esercitando la cura d'anime in segreto. Essi negavano il purgatorio e la possibilità di esercitarvi influenza, le indulgenze e l'invocazione dei santi, il giuramento e lo

spargimento di sangue umano, la pena di morte e la guerra, e affidavano ciascuno alle sue azioni e buone opere personali, cioè alla sua soggettività religiosa. Si divisero ben presto nell'associazione di stirpe francese e nella lombarda, ch'era più radicale, respingeva affatto i sacramenti e il sacerdozio, la pompa del culto e il diritto ecclesiastico, e che si collegava agli avanzi di più antiche eresie locali. Entrambi i gruppi fecero rapidi progressi; i « poveri » francesi rimasero essenzialmente limitati alla Francia meridionale, i lombardi avanzarono fino oltr'alpe [227]). Le loro propaggini vi si mescolarono poi con elementi indigeni, anzitutto con quell'entusiasmo mistico che in origine era stato loro totalmente estraneo, e che senza mediazione ecclesiastica o sacerdotale attuava in mistico eccitamento il cristianesimo, oppure anche coi moti estatici d'opposizione, ch'erano anch'essi eruzioni d'una religiosità laica antiecclesiastica. Con i gruppi valdesi confluirono qui gli Ortlibari, i Gioachimiti, i fratelli del libero spirito; e gli effetti di questo moto, proprio degli strati inferiori, si possono seguire fin nelle fasi preparatorie dell'hussitismo [228]).

Strettamente affine al moto valdese è in origine il francescano: lo stesso S. Francesco probabilmente non fu immune da diretto influsso valdese. Ai « poveri di Lione » e ai « poveri lombardi » corrispondono i « poverelli » del santo di Assisi. Anche il movimento francescano in origine appartenne al tipo

---

[227]) Il Volpe mette ripetutamente in rilievo il fato che questo movimento si diffuse principalmente nell'ambito dei tessitori e dell'industria della lana, cioè nell'ambito della produzione artigianesca più estesa e diventata per lo più industria domestica, nella quale sono più frequenti, o esclusivamente si trovano, idee di riforma sociale, cfr. anche il Kautsky, *Gesch. d. Sozialismus*, p. 103.

[228]) Volpe, p. 27, 24, 37. Ottobre, p. 296 sg.

settario della religione laica. In questo caso però la Chiesa capì la situazione e seppe attrarre il nuovo moto nel proprio sistema, facendo di esso un nuovo Ordine da lei sorvegliato e anzi servendosene per riconquistare i pericolanti elementi cittadini. Ma anche così l'Ordine coi suoi affiliati rimase eccitatore di religiosità laica e di misticismo indifferente verso la Chiesa, e nel corso delle sue posteriori lotte si levò negli Spirituali un'aspra opposizione contro l'ecclesiastizzazione di esso. Questi predicarono l'ideale della Chiesa primitiva anteriore a Costantino e a S. Silvestro, della Chiesa povera e della vita simile a quella degli Apostoli e messa al servizio dei poveri, intensificarono sempre più l'odio contro la gerarchia e dettero origine a svariate eresie e sette. Sono sempre gente nuova e moti di carattere democratico, per scopi insieme religiosi e sociali, quelli espliciti e manifesti alla coscienza, questi incerti e dissimulati per manco di esperienza civile e perchè allora, in certe classi, ogni atto della vita prendeva più o meno veste religiosa » [229]).

Quest' Italia messa in tumulto dalle lotte accanite tra la Curia e l'impero, tra la nobiltà e le città, tra il clero e i laici, con il precoce sviluppo delle sue città, è il terreno d'origine della maggior parte di questi movimenti. Le sue condizioni tuttavia fecero sì che ben presto anche la nobiltà e la popolazione rurale volontariamente o involontariamente venissero attratti dal movimento ereticale, che naturalmente ne uscì rafforzato. Parola d'ordine fu la Chiesa riformata secondo la legge divina del Vangelo e secondo l'ideale della Chiesa primitiva, ora piuttosto

---

229) VOLPE, luglio, p. 26 [Vol. cit. p. 60].

come Chiesa sacerdotale staccata dal mondo, ora come comunione laica; e con essa si accompagnavano influssi eretico-mistici e profezie apocalittiche. Nella solitudine del suo chiostro l'abate Gioacchino, reduce dall'Oriente, compose le sue profezie, in cui annunciava la terza età, non più di paura e di servitù, di lavoro e di disciplina, sibbene un'età dello spirito e della libertà, della pace e dell'assenza di violenza, degli umili e dei poveri, senza classi nè differenze sociali, senza mio e tuo; comparivano adunque qui i contrassegni della legge di Dio e del diritto naturale nel senso della dottrina stoico-sociale assoluta, non soffocata da alcun compromesso. Queste profezie, avidamente accolte nell'irrequietezza di quell'età critica, divennero esse medesime fermento importante del moto settario. Vennero i Flagellanti, i Soccati, i fratelli apostolici, gli Spirituali eretici, fra Dolcino e Gerardo Segalelli. «Non sono Ordini religiosi, anzi accusano ogni Ordine e non vogliono capi, per instaurare la libertà e l'uguaglianza primitiva» [230]).

«Concezione semplicistica della vita e dell'organamento religioso; infatuazione di Chiesa primitiva e intelligenza letterale delle Sacre Scritture; attaccamento fanatico alla parola e agli insegnamenti di Cristo; riproduzione integrale e quasi meccanica della vita apostolica. Questo è il fondo comune: su di esso vi è posto per le varie sette e per le loro divergenze che possono anche essere grandissime» [231]).

Questo è il grande movimento settario dell'Europa meridionale con le sue irradiazioni. I suoi elementi fondamentali sono l'originario individualismo cri-

---

[230]) Volpe, p. 72 [Vol. cit., p. 119].
[231]) Volpe, p. 73 sg. [Vol. cit., p. 120].

stiano, avvivato sul Nuovo Testamento e irrompente contro la Chiesa istituzionale materializzata, e la riunione degli individui nell'attuazione pratica delle buone opere, con grande indifferenza e ostilità verso il mondo e i suoi ordinamenti di potere e di proprietà. È la riunione, tipica per le sette, dell'individualismo religioso e del rigorismo morale, il qual ultimo si attiene al sermone del monte e al diritto assoluto di natura, come del resto avevano fatto tutta la tradizione cristiana radicale sin dai tempi della comunità primitiva, nonchè gli Ordini monastici. Il legame comunitario è costituito unicamente dalla « legge di Gesù » letteralmente intesa, e dall'istituzione, derivante anch'essa da questa legge, dei missionari e apostoli viventi in povertà e soltanto per la comunione; questi ultimi spesso sono preti e rientrano quindi nella successione, ma anche in tal caso il loro diritto e la loro efficacia dipendono soltanto dalla loro purezza e austerità personali. Dietro la legge di Gesù scompare quasi affatto la dottrina paolina; e la legge di Gesù non è altro che la legge di natura nel suo pieno e rigoroso significato, e in quanto tale per lo più pensata nel senso del comunismo d'amore e di corrispondente beneficenza, e soltanto occasionalmente accennante a pensieri democratici di libertà e d' eguaglianza. Come secondo elemento, di natura affatto diversa, s'accompagna poi a queste due correnti principali la religiosità mistica, tocca da influssi neoplatonici e averroistici, la quale ha tendenza alla formazione di una comunione solo in quanto viene a contatto con idee valdesi e francescane. E finalmente al tutto coopera anche la profezia apocalittica, nella quale il movimento settario, limitato a tutta prima a piccoli gruppi, riafferma l'universalismo cristiano sotto forma di miracolo che Dio opererà nella nuova età del mondo, per cui poi si uniscono spesso nell'ideale di questa nuova età pensieri mistici, di

libertà, d'eguaglianza. Nei torbidi del trecento questo movimento settario attrae nella sua rete il ghibellinismo, resta coinvolto nei rapporti politici, perde il suo orientamento originario e va finalmente a morire in disordini e stravaganze d'ogni sorta, lasciandosi dietro soltanto una scia, facilmente accendibile, d'idee apocalittiche. L'umanismo e il Rinascimento, la politica mondana e la completa vittoria della Curia ne segnarono la fine; e da allora in poi nè l'Italia nè in generale l'Europa meridionale ebbero più a temere un cristianesimo settario. Questo è uno dei motivi per cui in questi paesi non si potè svolgere un movimento analogo alla Riforma tedesca [232]).

Wiclefismo. — Ma a questo primo movimento settario ne segue nei secoli XIV e XV uno non meno profondo nel Settentrione, il wiclefismo e lo hussitismo [233]). Queste sette, a differenza dalle italiane, si mantennero a lungo; e più tardi, favorite da moti generali affini, cooperarono a preparare il terreno al protestantesimo. Tra esse d'importanza fondamentale è il wiclefismo.

Anche per questo il punto di partenza fu l'opposizione all'assolutismo papale e agli effetti ch'esso aveva sulle condizioni politiche ed economiche così dello Stato come delle comunità. Dal sec. XIV in poi i poteri statali si misero dappertutto in atteggiamento di difesa contro l'ingerenza ecclesiastica; e così anche la rega-

---

232) Su questo problema v. VOLPE, ottobre, 296 sg.

233) V. in proposito LECHLER, *J. v. Wiklif* (nel 1° vol. si tratta del Wiklif, nel 2° di Huss e degli altri precursori della Riforma); BUDDENSIEG, *J. Wiklif und seine Zeit*, 1885; sul rapporto tra Wiklif e Huss v. LOSERTH, *Huss und Wiklif. Zur Genesis der hussitischen Lehre*, 1885. Sul concetto di Dio v. specialmente GOTTSCHICK, *Huss', Luthers und Zwinglis Lehre von der Kirche*, « Z. f. Kirch.-Gesch. », 1886.

lità inglese iniziò una politica di secolarizzazione su larga scala. In questa politica ebbe a fianco il Wiklif. In questo caso il motivo primo non è adunque la reazione degli strati inferiori, sibbene il sentimento nazionale e l'aspirazione all'indipendenza politica; ma ciò che il Wiklif mise in valore fu l'antico ideale di opposizione della Chiesa di povertà, della Chiesa anteriore a Silvestro e a Costantino, ancora conforme alla legge di Dio e del Vangelo: soltanto questa Chiesa corrisponde all'ideale religioso e a un tempo si concilia con l'autonomia dell'ordinamento civile.

Orbene, il Wiklif congiunse i due interessi, quello della Chiesa povera e quello dell'indipendenza del potere temporale, in una teoria sul diritto divino per quanto io so a lui peculiare, e destinata ad avere importanti conseguenze. Essa è una concezione originale di quel ciclo di pensieri attinenti alle dottrine patristiche, al diritto naturale, e alla legge biblica, nei quali con l'ideale della Chiesa di povertà si era sempre accompagnata la legge di Dio e della natura non degradata da alcun compromesso. Nella nuova e artificiosa rielaborazione di questo antico pensiero si manifesta il teologo erudito, mentre la religiosità laica dei Valdesi e dei Francescani non faceva che attenersi semplicemente alla Bibbia [234]). Infatti secondo la

---

[234]) Qui il Wiklif segue le consuete teorie scolastiche relative al diritto di natura e al diritto di Dio, v. LECHLER, I, 467 e specialmente il passo seguente del *de civili dominio*: — « *de quanto aliqua lex ducit propinquius ad conformitatem legis naturae, est ista perfectior. Sed lex Christi patiendi injurias propinquius ducit ad statum naturae quam civilis. Ergo ista cum suis regulis est lege civili perfectior* »: cioè l'antica distinzione tra diritto di natura assoluto e relativo, dei quali il primo appartiene allo stato originario. Il Lechler ritiene che un altro passo posteriore, del *De veritate scripturae*, « *in tantum quod si lex aliqua dicit caritatem aut virtutem aliquam, ipsa adeo est lex Christi* » significhi posporre la legge di natura alla

sua teoria la legge divina del Vangelo, anche per lui identica alla legge di natura, stabilisce che ogni proprietà e ogni potere derivano da Dio e che di diritto spettano soltanto a chi osserva la legge morale divina dell'amore, dell'umiltà, della temperanza; sono un feudo che il feudatario può conservare soltanto finchè si attiene alla legge del suo signore. Orbene, poichè la Chiesa non osserva questa legge, spetta allo Stato di ritoglierle l'iniqua ricchezza e restaurare l'ideale della Chiesa povera, vivente solo dei suoi fini spirituali.

Il Wiklif non tocca il diritto di proprietà delle classi mondane, giacchè esse non perpetrano quel rinnegamento della legge di Dio che perpetrano i preti. La loro proprietà si collega legittimamente con le loro funzioni mondane, mentre le funzioni della Chiesa non richiedono alcun possesso terreno, anzi lo escludono. Questa concezione della *lex Dei*, o della *lex Christi* o della *lex naturae*, evidentemente orientata al concetto feudale, non deve far altro immediatamente se non restaurare la visione, l'ideale della Chiesa di povertà,

---

cristiana: ma così egli non considera l'identità fondamentale della legge naturale assoluta con la legge cristiana di Dio. Con quelle parole il Wiklif non fa che dar valore alla legge naturale assoluta contro la relativa o civile. Già la designazione complessiva della Bibbia e del cristianesimo come «legge di Dio», che nel Wiklif predomina su tutto, mostra che tutto il corso dei suoi pensieri si orienta verso i concetti della legge di Dio e della natura, LECHLER, I, 473. Anche il valore assegnato alla Bibbia come unica autorità e fonte per la legge di Dio è la valorizzazione della legge pura e assoluta contro il diritto naturale relativo dell'ordinamento sociale vigente e contro i compromessi della Chiesa. Soltanto gradualmente dall'affermazione della Bibbia come unica autorità consegue la critica dogmatica applicata a dottrine meramente teologiche, il che segna un'importante differenza dalla dottrina di Lutero; v. *de civ. dominio*: — *Pure per observantiam legis Christi sine commixtione traditionis humanae crevit ecclesia celerrime, et post commixtionem fuit continue diminuta.* LECHLER, I 474. Similmente: — *Lex humana est mixta multa nequitia, ut patet de regulis civilibus, ex quibus pullulant multa mala; lex autem evangelica*

e il radicalismo sociale, che essa contiene in sè, rimane senza applicazione nei riguardi degli ordinamenti mondani [235]).

È ad ogni modo importante che qui, con la concezione rigoristica della *lex Dei et naturae*, compaiano le conseguenze sociali radicali, contrarie ad ogni ordine esistente, anche se esse in un primo momento vengano

---

est immaculata. LECHLER, I, 475. E così la Bibbia è la « *carta a Deo scripta et nobis donata, per quam vindicabimus regnum Dei* », 476. È il diritto naturale cristiano assoluto: gli ecclesiastici debbono « *uti pro suo regimine lege evangelica i m p e r m i x t e* », oppure « *utilius et undique expeditius foret sibi* (*ecclesiae*) *regulari pure lege scripturae, quam quod traditiones humanae sunt sic commixtae cum veritatibus evangelicis ut sunt modo* », 447. Perciò « *lex Christi est medulla legum ecclesiae* ». « *Omnis lex utilis sanctae matri ecclesiae dicitur explicite et implicite in scriptura* ». Questa poi è anche la legge naturale della vita sociale complessiva: — *Totum corpus juris humani debet inniti legi evangelicae tanquam regulae essentiali divinae* ». L'intiera società deve e può riformarsi secondo la legge di Cristo, e movendo esclusivamente da essa. Tuttavia questo non può farsi se non dopo la riforma della Chiesa, v. c. 44 v. libro I, *De dominio civili*. Il teologo ufficiale per il Wiklif è *doctor traditionis humanae et mixtim theologus*, LECHLER, I, 477, nel che egli ha indubbiamente ragione. *Lex autem christiana debet esse s o l u m lex Domini et immaculate convertens animas* (all'austerità biblica e all'amore) *et per consequens recusari debet a cunctis fidelibus propter commixtionem cujuscumque attomi Antichristi*, LECHLER, I, 478. Il Lechler qui riconosce il principio scritturale della Riforma; ma ciò è possibile soltanto a chi ignora il ciclo delle idee sociologiche sul diritto naturale, ch'erano proprie del medioevo; e anche meno pensa ad esso il BUDDENSIEG. E tuttavia questa è propriamente la chiave di ogni comprensione. Per la dottrina dei Riformatori, che fa capo alla religione paolina della grazia, la Scrittura è messaggio di grazia, proprio il contrario di una *lex Christi*. E appunto per ciò i Riformatori non hanno alcuna propensione a concepire sotto forma legale il radicalismo delle origini cristiane e la riforma degli ordinamenti mondani sulla base di esso. Questa è la loro fondamentale differenza dal wiklifismo; e con essa va d'accordo la conservazione del tipo fondamentale della Chiesa.

[235]) Il quesito, perchè mai il Wiklif non tragga le conseguenze radicali della sua idea, è molto importante per la sua dottrina. Il SEEBERG fa questa sola osservazione: — « Naturalmente (?) non è l'opinione che i giusti debbano immediatamente prendersi la proprietà ingiustamente usurpata da altri. Quel ch'è contenuto nella legge evangelica sono piuttosto i doveri positivi della vi-

applicate praticamente soltanto alla proprietà ecclesiastica: illazioni più ampie non possono poi mancare. D'altra parte però il misurare la Chiesa sulla *lex Christi* ha per effetto un avvicinamento sempre maggiore

---

ta» (!), p. 168. Non si adducono passi che chiariscano queste oscure affermazioni. Lo scritto fondamentale *De civili dominio* (ora pubblicato in quattro volumi dal POOLE, 1885 sgg.) permette di veder chiaro. Anzitutto vi si stabilisce essere il *jus divinum* o *evangelicum* l'unico diritto assoluto, che ai giusti e ai predestinati assicura proprietà e potere come dono di Dio, ma li obbliga a un tempo a usare questi doni nel servizio d'amore per la totalità, vale a dire al comunismo d'amore. Soltanto in questo senso va intesa, per lo stato originario e per lo stato di redenzione, la proposizione centrale del Wiklif *omnia bona communia;* nella spiritualità dell'amore e nel possesso del supremo bene mistico ogni proprietà particolare è comune a tutti, nonostante ogni differenza, causata dalla grazia predestinante, della proprietà effettiva: *dominium enim naturale propter sui spiritualitatem aliud non excludit,* I, 126. Insomma, non è il concetto stoico-razionalistico-individualistico, sibbene quello di uno spirito di comunione che mette al servizio del comunismo d'amore, per la società cristiana, tutte le professioni e tutti gli uffici, ogni possesso e ogni potere; del resto è conservata la società organizzata in caste, dei *vulgares,* dei *saeculares domini,* dei *sacerdotes.* Con la predestinazione è affermata fondamentalmente la differenza delle professioni, *ministeria et officia,* (LECHLER, I, 531), ma esse sono messe incondizionatamente a servizio dell'amore; e quest'esigenza non vale soltanto per una categoria speciale, per i monaci (LECHLER, I, 258 sg.), sibbene per tutti i Cristiani in generale; per tutti vale l'ideale francescano: *pure naturaliter vel evangelice dominantes perfectissime dicunt atque verissime cum Scriptura, quod omnia bona mundi sunt singulorum nostri ordinis et tamen nihil habemus civiliter in proprio et sic intelligit locutiones venerabilis ordinis fratrum minorum, qui sunt quasi nihil habentes secundum civilem solicitudinem et tamen omnia possidentes,* I, 129. In tal modo le differenze vengono affermate come doni di grazia e a un tempo cancellate nell'amore, perfino quelle tra padrone e schiavo. *Quilibet christianus debet reciproce alteri ministrare, ergo et esse reciproce servus et dominus;* I, 75, ed è *regula indispensabilis christianae religionis, qua scimus quemcumque christianum, inquantum est donis Dei fertilior, in tantum debet esse aliis membris Christi servitute subjectior et per consequens magis servus,* I, 77. Ciò vale — ad eccezione della schiavitù sorta soltanto con lo stato di peccato — già per lo stato primordiale e anche per quello di redenzione: — *Jus divinum est jus a solo deo institutum, per Christum verbo et opere explanatum ut lex envagelica,* I, 125, e questo *jus divinum creatum est jus divinitus inspiratum; jus humanum* (che consta del

al tipo della setta, e spinge il Wiklif ad accostarsi alle idee dei Valdesi e al moto francescano.

Sin dall'inizio dello scisma infatti egli andò sempre più procedendo dal primitivo ideale semplicemente pa-

---

jus canonicum e del *jus civile*) *est occasione peccati adinventum.* Le cose adunque in sè stanno come presso S. Tommaso. Senonchè qui a questa legge umana è attribuito assai minor valore che non nella teoria sociale tomistica: in realtà essa non è che il male da eliminarsi dalla società cristiana, specialmente nel campo del diritto canonico artificialmente inventato, ma anche in quello del diritto civile, in cui gli è assegnata validità soltanto molto relativa: — *Ex istis incidenter patet divisio inter* dominium *naturale vel evangelicum et civile. Dominium quidem naturale est dominium divinitus institutum in primo titulo justitiae fundatum, quotlibet divites ex aequo compatiens, sed alienationem dominantis servata justitia non permittens. Dominium autem civile est dominium occasione peccati hominibus institutum, incommunicabile singulis et ex aequo multis dominis, sed abdicabile servata justitia*, p. 126 sg., cioè: il diritto divino destina al giusto e predestinato una proprietà che non gli si può togliere senza offender la giustizia, e non alienabile, e ch'egli deve adoperare senz'altro in servizio dell'amore. Al contrario il diritto umano dello stato peccaminoso destina una proprietà garantita coattivamente, che è compartita soltanto a pochi e non destinata alla totalità, e che appunto per questa sua assenza di funzione caritativa per la totalità può alienarsi regolarmente in forma di vendita ecc., e può venir tolta al possessore. Senonchè questo diritto umano è l'annullamento o il rinnegamento dell'amore, ed è giustificato soltanto in quanto ovvia al disordine e allo spirito di rapina dello stato peccaminoso, e quindi custodisce in sè un residuo di diritto naturale: *unde supposito lapsu et cecitate proclivi bonis sensibilibus praecipue innitendi, necesse fuit leges et ordinationes humanas statuere, ne quilibet lapsus de bonis furtim caperet, quantumque voluntas indebite inclinaret*, I, 129. *Sequitur ergo, quod jus civile vel humanum, ut sapit justitiam, est jus ordinans idoneum ad custodiam temporalium pro utilitate rei publicae, ad refrenandum voluntates ipsam injuste dirrumpere et ad sagaciter ministrandum illa in necessitate temporum.* I, 129. È l'antica dottrina del diritto naturale relativo dell'ordine esistente come *frenum et remedium peccati.* Però il Wiklif conserva pochissimo di questo diritto; il *consensus populi* che lo determina è ingiusto *nisi praesupposita ratione, scil. quod persona dominans sit a Deo accepta ad illud officium; et per idem nulla principia juris civilis de successione hereditaria vel commutatione mutua terrenorum est justa nisi de quanto est legis naturae particula*, I, 130. — Tutto questo dimostra che l'apparato concettuale scolastico della *lex naturae* è molto spostato a vantaggio del diritto naturale; ma in questo il pensiero della

triottico ed ecclesiastico verso la critica del concetto medesimo della Chiesa e verso corrispondenti tentativi pratici, ch'egli deduceva parimenti dalla legge di Dio. La Chiesa per lui non è più l'istituto, messo in pericolo dallo scisma e saccheggiato dalla gerarchia, sibbene l'insieme dei predestinati. Qui vediamo argomentare il dotto teologo, l'ornamento di Oxford; ma così appare — a quanto io so per la prima volta [236]) — in tutta la sua precisione quell'efficacia, che poi assumerà tanta importanza nel calvinismo, del concetto predestinazionistico sull'idea sociologica del cristianesimo [237]).

---

predestinazione ha talmente consolidato le disuguaglianze, da poter agire in senso conservatore, fintantochè può ritenersi che una data casta amministri il suo *dominium* essenzialmente con giustizia e conformemente alla legge di Dio. Evidentemente il Wiklif, da buon inglese sodisfatto, crede che questo avvenga per le caste mondane, mentre lo nega soltanto per la casta sacerdotale: quindi la conseguenza rivoluzionaria in un primo tempo si volge soltanto contro quest'ultima. Ma nello sfondo è in agguato il sindacato anche sulla casta mondana alla stregua della legge di Dio, e un ideale sociale cristiano secondo la *lex Evangelii*: esso non sarà individualistico-comunistico, ma esigerà un alto grado di volontario comunismo d'amore. Sono evidenti le conseguenze rivoluzionarie e il contrasto con la filosofia sociale tomistica.

236) Tuttavia il Bezold, *Die Lehre von der Wolkssouveränität im Mittelalter*, « Hist Zeitschr. », 1876, addita come predecessori Durando di Pourçain e Lullo, 338 sg.: in costoro però manca l'introduzione del concetto della predestinazione e la motivazione.

237) Questa è un'antica tesi agostiniana, accettata anche da S. Tommaso. Senonchè per quest'ultimo la Chiesa, in quanto istituto sacramentale-gerarchico di salvazione, è il mezzo col quale la predestinazione si attua. Inoltre, data l'irriconoscibilità dello stato di salute e l'impossibilità di distinguere esteriormente se in una data persona la potenza della salute possa essere attualizzata oppur no, la totalità, e quindi anche i non predestinati, sono sottoposti coattivamente all'influsso dei sacramenti: la distinzione si avrà soltanto dopo la morte. In tal modo la dottrina della predestinazione si concilia col concetto dell'istituto. Soltanto quando cade questa delimitazione la dottrina predestinazionistica spiega il suo potere dissolvente sul concetto della Chiesa. V. le eccellenti considerazioni del Gottschick, *Huss', Luthers und Zwinglis Lehre von der Kirche*, « Z. f. Kirch.-Gesch. », 1886, p. 352-356.

Degli effetti di tale concetto s'era parlato sinora solo in quanto in esso si concreta l'irrazionalismo del pensiero cristiano di Dio, e sulla base di esso l'individualismo si determina nel senso della disuguaglianza.

Ora però la sua tendenza favorevole all'individualismo appare anche secondo l'altro lato, in cui esso significa immediatezza del rapporto religioso e comincia a distruggere il concetto dell'istituto salutare ecclesiastico. La predestinazione effettua la comunione religiosa sulla base dell'efficacia che un nucleo unitario gerarchico-istituzionale irradiante illimitatamente le sue forze miracolose esercita su un numero limitato di fedeli, che sono vincolati solo alla Scrittura come a mezzo d'attuazione della predestinazione, e che si conoscono esteriormente soltanto dall'azione etica pratica dei predestinati. Anche il primo effetto del pensiero predestinazionistico è chiaramente visibile nel Wiklif, e distingue la sua riforma sociale cristiana da ogni pensiero democratico-egualitario. Ma anche più vigorosamente appare in lui il secondo lato del pensiero, giacchè più che della riforma sociale egli s'interessa di quella della Chiesa. Il suo principale interesse è anzitutto di svalutare ogni elemento istituzionale, affermando l'immediatezza individuale e personale del rapporto con Dio, che è prodotto da Dio medesimo e non dalla Chiesa e sulla cui consistenza decide Dio e non già la Chiesa; e a un tempo di mettere in risalto l'attuazione pratica, giacchè soltanto in essa diventa visibile la predestinazione, che solo in essa ha il suo scopo [238]). Quest'attuazione pratica

---

[238]) V. LECHLER, I, 534: contro il pericolo di disperare del proprio stato di grazia: — *Vivat ergo homo, quam plene sufficit, conformiter legi Dei et habeat perseverantem voluntatem in lege illa standi in vita, defensione et publicatione; et tollitur occasio desperandi.* 435: — *Quilibet debet examinare vitam propriam, quousque non fuerit sibi conscius de mortali peccato. Istam ergo examinationem tractare diligentissime est necessarium cuilibet via-*

segue le linee della legge biblica di Dio, cioè dell'astensione dal mondo e dalla ricchezza, dell'estrema austerità della vita, e di un sentimento d'amore che rende servizio in tutti gli uffici e professioni della società cristiana, e che per l'amore fa di tutto proprietà comune. Ma con ciò in realtà vien proclamato esponente della comunione il laicato, al quale quindi anche il Wiklif pone in mano, perchè possa studiarla indipendentemente ed indipendentemente esercitar la critica sulla Chiesa, la legge fondamentale della comunità, la Bibbia, nella lingua del paese. Il sacerdozio è bensì conservato, ma il Wiklif fa dei preti altrettanti missionari secondo Matth. 10, i quali andando in giro poveri e misericordiosi debbono annunziare la legge di Dio. Questo sacerdozio non ha carattere *indelebilis*, e l'ordinazione in sostanza può anche mancare: esso non ha gerarchia nè graduazione organico-patriarcale, e specialmente non ha capo papale. Il capo della Chiesa, cioè dei predestinati, è soltanto Cristo. Ma in tal modo vien abbattuto il pilastro principale della Chiesa-istituto, e non gli si sostituisce nulla. Non si tratta, è vero, di una nuova organizzazione della Chiesa, ma soltanto di una riforma di essa, non di collocare Stato e Chiesa l'uno accanto all'altra, ma soltanto d'una riforma complessiva della cristianità che includa anche lo Stato e la società; senonchè la cristianità che traspare davanti agli occhi del Wiklif non è una Chiesa-istituto oggettiva, sibbene una comunione di predestinati, che si attua nell'opera pratica, che si orienta autonomamente sulla legge della Scrittura e che non ha necessariamente bisogno del sa-

---

tori, cum quilibet, sicut debet habere spem suae salvationis, ita debet credere absque formidine, quod sit in gratia gratificante. p. 533: — *Non enim supponeret, quod sint tales* (cioè membri eletti della vera Chiesa) *nisi evidentia capta ex opere, quo sequerentur dominum Jesum Christum.*

cerdozio oggettivo; una comunione, che provvisoriamente mette mano alla riforma in particolari associazioni e personalità, finchè non sarà giunto il tempo della riforma generale. Ma questa non è altro che la dissoluzione della Chiesa-istituto e l'avviamento al tipo della setta [239]). Movendo da questi punti il Wiklif procedè poi più oltre nella critica, scalzando anche il secondo pilastro principale, i sacramenti, sebbene non lo abbia del tutto distrutto. Egli nella dottrina della transubstanziazione combattè coscientemente il fondamento del dominio sacerdotale, e fece dell'eucaristia un godimento spirituale concomitante al corporale, in cui al sacerdote spettava solo la somministrazione, non il miracolo della trasformazione. Contemporaneamente sulla base della *lex Christi* criticò anche gli altri sacramenti, e abolì quelli della penitenza, della cresima, della estrema unzione. Conservò il battesimo, la comunione, il matrimonio, che in sè e per sè non aveva bisogno di prete, e quello, molto ridotto, degli ordini sacri. Va da sè che in questa critica mise da canto anche le infinite consacrazioni e benedizioni, i pellegrinaggi, le indulgenze, le confraternite, il culto dei santi, delle immagini, delle reliquie, il celibato e la struttura organica della Chiesa. Non intraprese però ad organizza-

---

[239]) Queste conseguenze sono giustamente messe in rilievo dal Seeberg, *Der Begriff der christlichen Kirche*, I, 1885, p. 77 sg. Ma a lui altrettanto giustamente il Gottschick, p. 77 sg., contrappone che esse però di fatto non furono tratte dal Wiklif medesimo, che aspira a una riforma dell' intiera Chiesa e conserva i preti e i sacramenti come elementi istituzionali. La consequenzialità logica si manifestò soltanto « quando anche la certezza della propria predestinazione venne ritenuta possibile ad acquistarsi. Non appena si è ottenuta tale certezza, cade senz'altro l'autorità delle istituzioni esteriori », p. 363. Orbene, in realtà il Wiklif è incerto nel giudicare della necessità del sacerdozio, e indica nell'azione pratica il segno distintivo della predestinazione. Su questa base si origina il tipo settario; ma esso certamente non è svolto con coerenza di pensiero.

re in modo positivo i predestinati nè ad ordinarli in una compatta cerchia comunitaria. Come S. Francesco, si limitò ad organizzare i suoi missionari, i Lollardi. In questo rispetto mancava ai suoi concetti la conclusione: ma in essi appaiono tuttavia gli effetti caratteristici del ritorno alla legge radicale e al diritto naturale della Bibbia, nonchè alla religione laica del Vangelo. Come sempre, anche qui sono l'individualismo del tipo settario e la radicale astensione dal mondo, o almeno la riduzione al minimo della proprietà e del godimento, e all'incontro una misura massima di comunismo d'amore, gli elementi che strettamente tra loro collegati si contrappongono al concetto ecclesiastico dell'istituto e alla dottrina sociale organistica della Chiesa con le loro conseguenze.

Lo hussitismo. — Entrambe le conseguenze, che il wiclifismo non aveva tratte, e cioè l'organizzazione comunitaria della setta e l'ordinamento sociale radicale secondo la legge di Dio, furono invece tratte dall'hussitismo, che si fondava completamente sulle idee wiclifite, bensì anch'esso in maniere molto diverse secondo le sue varie ramificazioni. Huss per conto suo rimase assai indietro al radicalismo del Wiklif, ma dalla sua opera si svolsero le conseguenze più radicali, e a un tempo caratteristici compromessi.

In Boemia l'opposizione nazionale dei Cechi contro i Tedeschi e la critica della gerarchia, collegata con i generali umori di opposizione, avevano già suscitato svariati moti religiosi; e già vi si erano variamente diffusi gl'influssi delle sette. In questo fermento trovarono accesso i pensieri del Wiklif, dei quali si fece banditore Huss: — «La Chiesa comunione dei predestinati, in essa valida soltanto la legge di Dio, il papato solo prodotto della storia e ora effettivamente

in contradizione con la legge divina, e quindi anticristiano, ogni autorità ecclesiastica derivante soltanto dall'esser essa conforme alla legge, ognuno tenuto a resistere alle false autorità; inoltre la critica più amara delle condizioni specialmente dell'alto clero e del monachismo, dei mali derivanti dalla proprietà temporale e dalla dominazione mondana della Chiesa; il dovere, per l'autorità politica, di estirpare questi mali, il diritto dei laici di volgere la legge di Dio anche contro la gerarchia e di sfuggire i cattivi preti » [240]). Per questi pensieri del Wiklif morì Huss; ma il suo marti-

---

240) Cfr. K. Müller, *Kirchengesch.*, II, 79. Il punto di partenza è anche qui la dottrina agostiniana della predestinazione. « Infatti appunto la dottrina del Wiklif sulla predestinazione è quella che per sè sola e nelle sue conseguenze doveva allontanare Huss dal terreno della Chiesa cattolica ». Loserth, 59. Del resto le conseguenze del pensiero predestinazionistico appaiono in Huss ancor meno che nel Wiklif, giacchè il primo non accoglie la critica dei sacramenti e si attiene più fortemente anche al concetto del sacerdozio. Come per S. Tommaso, anche per lui sacerdozio e sacramenti sono il mezzo con cui si attua la predestinazione, e ad esso occorre attenersi, data l'inconoscibilità della predestinazione definitiva dei singoli. V. a questo proposito l'eccellente scritto del Gottschick, specialmente p. 366: — « Mentre il Wiklif sembra aver rivendicato anche a laici eletti, se Cristo immediatamente li chiama e ne largisce loro l'attitudine, la capacità di compiere atti sacerdotali in senso tecnico, Huss invece presuppone sempre una differenza specifica tra clero e laici », 366. « La comunione dei predestinati, signoreggiata da Cristo, deve attuare la legge di Dio, il cui contenuto, per dirlo con una sola parola, è l'ideale francescano della vita », p. 368. « I fattori, nei quali la Chiesa si manifesta, e cioè i sacramenti e il governo sacerdotale, e rispettivamente la predicazione della legge di Gesù, sono i mezzi subordinati a quello scopo », p. 370. « L'unione del pensiero della predestinazione con quello della Chiesa non ha per H. la conseguenza di fargli svalutare la Chiesa empirica (cioè l'istituto), sibbene di spingerlo a tentar di conformarla alla legge di Cristo ». Secondo questa legge, i tre ordini della Chiesa, i *vulgares*, i *saeculares domini* e i *sacerdotes*, debbono condursi nella maniera seguente: « I primi nel lavoro lecito debbono osservare i comandamenti di Dio; i secondi debbono porre il potere coercitivo o la spada, che Dio ha loro affidato, al servizio dell'attuazione della legge di Cristo, e quindi proteggere i servitori di Cristo e disperdere quelli dell'Anticristo; i sacerdoti poi, i luogotenenti di

rio suscitò un moto straordinariamente ricco di conseguenze storiche, sociali ed ecclesiastiche, che agitò per lungo tempo tutto l'Oriente, esprimendo dal proprio seno il tipo perfetto della setta e l'attuazione rivoluzionaria di un ordinamento sociale cristiano assoluto, e continuando poi ad agire con entrambi molto a lungo, presumibilmente fino sui gruppi anabattistici dell'età della Riforma e sui programmi radicali dell'insurrezione dei contadini. In questa rivoluzione le idee « evangeliche » si organizzano in tre gruppi di distinto carat-

---

Cristo, debbono esser l'anima che inocula la vita nella Chiesa, intensificando l'imitazione di Cristo, che si manifesta in una vita aliena dal mondo », 372 sg. Come si vede, anche qui, più ancora che nel Wiklif, l'ideale francescano della legge di Dio ha tuttavia accolto in sè la divisione mondana delle classi. La critica si volge soltanto contro la gerarchia mondanizzata nel possesso del potere e di privilegi giuridici, ed è fatta al fine di mutarla in un corpo di poveri servitori di Cristo secondo Matth. 10. Il suo ideale è quello di Chiese locali, esercitanti la cura d'anime e fornite a tal fine di sacerdoti secondo il modello degli Apostoli; ma su questo ideale del resto H. non riflettè molto », 393. In tal modo si conservano senza dubbio, col sacramento, il sacerdozio e la successione degli Apostoli, gli elementi della Chiesa-istituto. D'altra parte però occorre dire, contro quanto pensa il Gottschick, ch'essi sono resi molto incerti ed è assai facile il passaggio al tipo della setta. Infatti, non appena il sacerdozio ufficiale, in quanto viola la legge, si trova fuori della Chiesa predestinata, e viceversa i giusti predestinati stanno per effetto della scomunica fuori dell'istituto; non appena inoltre per constatare sia l'uno sia l'altro caso si pone la legge divina della Bibbia in mano ai laici, perchè essi vedano come l'uno è semplicemente *praescitus* e l'altro *praedestinatus*, la vera comunione è quella che si forma grazie al giudizio che i laici portano sulla legge di Dio e al loro accordo circa la legge medesima, e sorge la necessità di riunire questi che giudicano rettamente, i quali poi per provvedere alle funzioni sacerdotali possono guadagnarsi qualche sacerdote derivante dalla successione. Così però il concetto dell'istituto resta obliterato, e ne rimane il solo residuo che la comunità deve procacciarsi un sacerdote della successione. Tuttavia il giudizio dei laici, che regola la legge di Dio, non diventa affatto, come più tardi nel luteranesimo la « parola », agente oggettivo della comunione, la quale invece risulta dalla conoscenza e dal giudizio soggettivi della legge di Dio. In tal modo però — certamente anche qui in seguito all'espulsione dalla Chiesa — si apre la via alla setta; e così procedettero realmente le cose.

tere, le cui differenze sono importantissime per la conoscenza degli effetti sociologici e delle conseguenze sociali del Vangelo.

I Calistini. — Il primo gruppo, quello dei cosidetti Calistini o Utraquisti, mantengono le linee fondamentalmente conservatrici di Huss: essi costituiscono una Chiesa d'istituto, che conserva sacerdozio e sacramenti, ed esige soltanto il calice per i laici e la lingua popolare, nonchè una vita dei sacerdoti che sia conforme alla legge di Dio: la nobiltà deve lottare per conseguire la riforma ecclesiastica e difenderla. Essi quindi furono conseguenti nel riconciliarsi poi con la Chiesa, dopo qualche concessione loro fatta: infatti senza aderire alla gerarchia e alla successione di essa il concetto dell'istituto in senso cattolico non poteva sostenersi. Per la creazione di un nuovo concetto dell'istituto, che sostituisse quello cattolico, non v'era alcuna base [241]).

I Taboriti. — Il secondo gruppo è costituito dagli Ussiti radicali o Taboriti, che dalla scomunica ecclesiastica vennero spinti a insorgere con le armi e a creare un'organizzazione indipendente secondo la legge di Dio. Con l'opposizione religiosa si congiunge in loro l'odio nazionale, il bisogno d'una nuova Chiesa nazionale, e accanto alla nobiltà lottante per la pura legge di Dio insorgono anche conati democratici degli strati inferiori contadineschi e urbani. In tal modo il moto acquista una fisionomia nuova: — « Soltanto la legge di Dio deve aver vigore, e nessun'altra,

---

241) Ciò è stato dimostrato molto giustamente dal GOTTSCHICK nel suo confronto tra il concetto hussitico della Chiesa e il luterano.

e ogni laico ha il diritto di giudicare e di proclamare che cosa sia questa legge, che cosa ad essa contradica. Quindi non si respingono soltanto la transubstanziazione e l'adorazione dell'ostia, ma anche il culto dei santi e delle immagini, l'intiero cumulo delle feste ecclesiastiche, le benedizioni e consacrazioni, il giuramento, il purgatorio e i suffragi per i defunti, la confessione auricolare e le indulgenze, i sacramenti dell'estrema unzione e della cresima, in parte anche la differenza specifica tra sacerdoti e laici, e sempre i gradi del clero. I loro preti non sono ordinati da vescovi, ma nominati dalle comunità: essi somministrano battesimo e comunione nelle forme più semplici e sempre senza chiese nè altari, senza paramenti sacerdotali nè liturgia, e il tutto in lingua ceca » [242]). In tal modo si manifestano recisamente gli effetti della legge evangelica di Dio, cioè dell'individualismo evangelico, non più frenati da alcun concetto di istituto, e distruttori di tutto il dogma cattolico con tutte le relative conseguenze. Ma così a un tempo la legge di Dio nel senso del diritto naturale radicale e della radicale legge di Cristo viene riportata all'intiera vita sociale, e imposta alla società con la forza non più da principi e signori ma dalla comunità dei combattenti di Dio. Questo elemento della forza è alcunchè di nuovo. Esso non si può motivare col Nuovo Testamento e con la legge di Cristo; e quindi si ricorre al Vecchio Testamento, alle sue guerre di Dio e alle sue forzate purificazioni d'Israele per opera di pii re. E, sopratutto, non si ha più la legge wiklifita della corrispondenza fra diritto e potenza, sibbene il diritto naturale cristiano della libertà e dell'uguaglianza. Cessa di operare il pensiero della pre-

---

[242]) Riproduco qui e più oltre la succinta formulazione di K. Müller, *Kirchengeschichte*, II, 44.

destinazione, e la dottrina razionalistico-stoico-cristiana dell'uguaglianza, in quanto rinnovata dal Vangelo, viene trasferita dallo stato primordiale al presente: « coloro, che la rompono completamente col peccato e col mondo, hanno il compito di porre accanto a questo un ordine nuovo, che non si fondi sulla famiglia e sullo Stato, sulla proprietà e sulla dominazione, sibbene sui pensieri cristiani dell'uguaglianza universale di proprietà e di rapporti sociali... » Così si tenta di abolire la proprietà privata e insieme con essa ogni differenza di classe, ogni imposta, ogni prestazione. In luogo del regno dei Lussemburgo sottentra il regno di Dio, cioè in realtà quello del popolo sovrano, che si sente in tutto strumento di Dio. È vero che questi tentativi fallirono miseramente e che la rivoluzione in fin dei conti non fece che rassodare il dominio della nobiltà a danno delle altre classi: ma la forza propagandistica di quell'ideale si conservò nel popolo [243]). In entrambe le direzioni, cioè nell'elaborazione tanto del tipo della setta quanto del socialismo cristiano individualistico-comunista, e sopratutto nella proclamazione della forza, della guerra santa, sono di molto oltrepassati i pensieri fondamentali del Wiklif e di Huss; il Müller a ragione ricorda il contrasto tra Indipendenti e Puritani [244]). Infatti si tratta d'un caso affatto somigliante: l'idea d'una società cristiana, concepita secondo il tipo della Chiesa-istituto, è oltrepassata dalla conseguenza svolta in senso settario e radicale-sociale, fin là tenuta a freno nel sistema ecclesiastico dell'oggettività e dal relativismo di esso. È quindi abbastanza naturale domandarsi quali influssi abbiano concretamente determinato siffatti avviamenti e svolgimenti. Alcuni ritengono che

---

243) K. Müller, *Kirchengesch.*, II, 85.
244) K. Müller, *Kirchengesch.*, II, 86.

tutto questo possa spiegarsi come conseguenza dello svolgimento radicale delle idee wiclifite; altri per chiarire il processo verso il tipo della setta fanno capo ai gruppi valdesi, che indubbiamente esistevano in Boemia, ma di cui però non si può documentare l'influsso sui Taboriti. Ancor più difficile e importante è il problema dell'origine del socialismo ugualitario e del diritto rivoluzionario della forza. Anche questo potrebbe spiegarsi con l'idea predestinazionistico-aristocratica del Wiklif, la quale veramente è di ben altro genere, ma che nello svolgimento della sua consequenzialità logica radicale può ben dar luogo ad un capovolgimento per cui dalla vera aristocrazia e dal suo servizio d'amore per il tutto si passi agevolmente anche alla democrazia radicale. Tuttavia la differenza è fondamentale. Perciò altri pensano all'influsso della escatologia gioacchimita con la sua età dell'uguaglianza e della libertà, altri ad antiche idee comunistiche slave, o alla trasformazione democratica subita dall'idea wiklifita in mezzo ad ambienti di contadini e d'artigiani urbani o all'efficacia del comunismo naturale d'una lunga vita di guerra e di peregrinazioni [245]). Intorno a questo problema dell'origine io non posso dir nulla e vo-

---

[245]) Il PREGER, *Ueber das Verhältnis der Taboriten zu den Waldesiern des 14. Jahrh.* (« Abhandl. d. histor. Klasse der München. Akad. d. Wiss. », 1887) e il HAUPT, *Die Sekten in Franken vor der Reformation*, 1882, riconducono il tipo settario a influenze valdesi, che indubbiamente sono possibili. Ad essi si unisce il VOLPE, settembre, p. 297 sg. Invece il LOSERTH in due recensioni magistrali e importanti per le idee del Wiklif, « Gött. gel. Anzz. » 1889, p. 475, e ibid. 1891, p. 140 sgg., sostiene esser fino a questo momento impossibile dimostrare siffatti influssi, e dimostra esser verosimile che si tratti di mera conseguenza dell'idea wiklifita del diritto di sindacato dei predestinati. Ciò è possibile. Impossibile è invece derivare dal Wiklif le dottrine individualistico-comunistiche. Nel riprodurle io seguo K. MÜLLER, il quale a sua volta s'attiene al libro, a me non accessibile, di F. v. BEZOLD, *Zur Geschichte des Hussitentums*. Se questi dati

glio soltanto constatare la reale differenza che esiste tra l'idea taboristica ugualitaria del diritto naturale cristiano e della legge evangelica di Dio, e il comunismo d'amore, pensato in senso predestinazionistico e aristocratico, dell'ideale sociale wiklifita, nonchè la filosofia sociale realistica di S. Tommaso, che accoglie le differenze naturali e le domina in senso organistico-patriarcalistico. In realtà qui si fa strada — quale che ne sia il tramite — la concezione ugualitaria e comunistica, stoico-razionalistica, dello stato primordiale e della legge evangelica, quale la avevano insegnata i grandi Padri della Chiesa del IV secolo, e non si può mettere in dubbio la continuità , comunque avveratasi, con l'antico radicalismo cristiano, sebbene sia anche certo

---

sono esatti, è difficile pensare ad una derivazione dal wiklifismo. A tal uopo non può bastare la dottrina wiklifita della destinazione della legge di Dio a dar norma anche all'ordine terreno (Loserth, « G. G. A. », 1889, p. 483-492); infatti la concezione stessa della legge di Dio è diversa. Donde questa concezione provenga, non posso affermarlo. Data la grande efficacia che vi esercitano le idee chiliastiche (v. lo schizzo, del resto molto povero, del Loserth, *G. d. spät. Mittelalters*, p. 480 sg.), ritengo possibili influssi gioacchinitici. Il Müller addita l'antico comunismo slavo, ma Max Weber mi assicura esser ciò impossibile, poichè questo comunismo slavo, in quanto comunione domestica, significa la grande famiglia ed è costruito in maniera del tutto diversa. Il Weber da canto suo pensa a conseguenze della vita di guerra e di migrazione. Il quadro relativamente ampio, desunto dal Palacky, che dà il Kautsky, *Gesch. d. Sozialismus*, I, 1, p. 195-239, accenna ai « Begardi »; l'esposizione di R. Zöllner, *Zur Vorgeschichte des Bauernkrieges*, 1872, che si fonda essenzialmente sul Höfler, *Geschichtsschreiber der hussitischen Bewegung*, 1856-66, pensa ai Begardi, ai Dolcinisti, ai chiliasti italiani, ad antiche consuetudini comunistiche slave, al comunismo di guerra. — Quanto all'uso della violenza, incompatibile con tutte le idee cristiane, è da osservare che qui si ricorre all'aiuto dell'Antico Testamento, accanto alla legge di Dio neotestamentaria; e del resto l'Antico Testamento dovrà spesso venire in soccorso allorchè si tratterà di motivare un'etica terrena o idee sociali. Questa funzione integrativa dell'A. T., accanto al N. T., appunto nel campo dell'etica e delle teorie sociali, meriterebbe una trattazione a sè. Dovremo nuovamente occuparcene a proposito del calvinismo.

che i moventi di questa rivoluzione cristiana non furono idee teoretiche, ma in ultima analisi condizioni pratiche e correnti sociali [246]).

Fratelli moravi. — Il terzo gruppo si staccò gradualmente dai Taboriti e venne a sboccare nei Fratelli moravi. Costoro s' accordano con quelli nel professare l'ideale wiklifita-francescano, ma respingono come non cristiani i mezzi violenti. Sorge così l'associazione religiosa o conventicola col proposito di attuare per quant'è possibile nel proprio seno l'ideale dell'amore e della santità, di ritrarsi per ciò che riguarda l'esterno dallo Stato e dal potere, e di realizzare in volontaria colleganza la legge evangelica di Dio per quanto lo permette la permanenza del mondo e dei suoi ordinamenti. In tal modo si rinunzia nuovamente al socialismo ugualitario al quale viene sostituito il comunismo d'amore del sentimento e della beneficenza pratica; il quale però presuppone la proprietà privata e il lavoro professionale mondano. Si ha qui « il primo grande tentativo che fa il mondo laico di attuare una religiosità, che non si fondi su compromessi col mondo, e si accontenti di ordinazioni sacrali e di una mezza moralità, ma assuma al proprio servizio l'intiera esistenza; è il ritiro dei veri Cristiani dal mondo pieno di pericoli per restringersi in comunione fraterna, nello sforzo esclusivo di santificarsi personalmente con la sofferenza e con la privazione, in pace ed abnegazione incondizionate » [247]). Il fondatore dell'associazione fu un laico, Pietro di Chelzic, che si ritrasse dalla

---

246) Quest'ultimo punto è giustamente messo in rilievo da K. Müller, II, 85 e I, 207; senonchè qui il Müller non segnala la differenza dal posteriore diritto naturale ufficiale della Chiesa, che non è affatto identico alle accennate dottrine patristiche.

247) K. Müller, II, 86.

propaganda del wiklifismo attuata con mezzi violenti, e volle che tutti i Cristiani, non già il solo clero, si astenessero dal peccaminoso affeccendarsi del mondo, e particolarmente dal commercio e dalla vita pubblica. Le occupazioni del cristiano dovevano essere soltanto l'agricoltura e i mestieri, e di fronte alla violenza egli doveva sopportare l'ingiustizia, non farla. In questo punto il Wiklif e Huss s'erano tenuti più vicini alla comune teoria ecclesiastica sulle varie classi della Chiesa, invocando l'intervento dello Stato per la riforma della Chiesa, e considerando la società cristiana come comprendente insieme Stato e Chiesa e congiungenteli in mutua azione. I Fratelli moravi invece sciolsero la comunità religiosa dallo Stato e crearono una società nella società. L'idea cristiana, rinunziando a quella riforma totale della società che appariva impossibile, si ritraeva in se stessa, accentuava nel proprio gruppo l'individualismo dell'uguaglianza meramente religiosa e lo riempiva con l'ideale sociale della beneficenza. È il completo ritorno all'ideale sociale del cristianesimo antico, dopochè la civiltà cristiana della Chiesa s'è appalesata mondanizzazione e infrazione della morale cristiana, e utopia sanguinosa la realizzazione violenta della legge assoluta di natura e di Dio. « La Chiesa doveva esser povera, senza fasto nè cerimoniale, senza costituzione giuridica e senza collegamento col potere terreno; l'appartenere ad essa affatto volontario; il suo ceto sacerdotale, senza prebende nè istruzione, doveva servire il popolo soltanto con la parola, con la preghiera, con lo spezzamento del pane, e guadagnarsi il sostentamento col lavoro delle proprie mani » [248]).

---

[248]) K. Müller, II, 151. Il Müller aggiunge: — « Sono gli ideali di santità della Chiesa medioevale, ma diventati compito del-

Finchè si ebbero preti, che erano passati dalla Chiesa cattolica alla comunità, non sorse il problema del sacerdozio; ma quando i buoni preti furono morti, si dovette ricorrere agli affini Valdesi perchè ordinassero un vescovo per la comunità. In questa conservazione della successione si ha l'ultimo e unico residuo della Chiesa-istituto. Ma la disciplina e l'educazione dei singoli non sono funzione dei sacerdoti, sibbene della comunità medesima: segno evidente, questo, del preponderare del pensiero settario. A un tempo va rilevato che questa setta è cosa propria di ceti contadineschi e artigianeschi, e quindi rappresenta anch'essa la connessione e l'affinità elettiva del cristianesimo settario e radicale con le opinioni, con le necessità, con le condizioni di vita, con la separazione dal mondo, che caratterizzano gli strati inferiori. Solo allo sguardo di questi ultimi, infatti, è possibile tale concezione dell'ideale sociale; e a un tempo soltanto siffatte comunità religiose possono sodisfare il loro bisogno di personalità, non appena esso per qualsiasi motivo vi sia destato. Verso il 1500 contro questa restrizione si levò un partito giovane, che, provenendo dagli strati superiori, affermò nuovamente l'esigenza di un più positivo rapporto col mondo, chiese licenza di prestar giuramento e d'esercitare cariche pubbliche, e attese, come i Cristiani antichi, a tutte le professioni del mondo. In tal modo si ricominciava da capo il processo evolutivo; ma per la ristrettezza ed esiguità della setta esso non condusse al risultato di una civiltà ecclesiastica intesa a rendere relativa la

---

l'intiera comunità »; dovrebbe aggiungersi ancora: — « e senza i gradi preparatori e inferiori della morale mondana fondati sul diritto di natura relativo ». Altrove (« Kultur der Gegenwart », vol. IV, p. 211 e *Kirchengeschichte*, II, 30) l'autore ha anch'egli messo in rielievo questo punto.

primitiva morale cristiana, come era stato il caso per il grande cristianesimo antico evolventesi in Chiesa. Si rimase alla conventicola, però un poco più accomodata al mondo.

Importanza tipica dello svolgimento hussitico. — Lo hussitismo — la cui conoscenza del resto nell'indagine tedesca lascia ancor molto a desiderare, mentre la ceca è a noi inaccessibile — è certamente anzitutto una questione locale, ma ha avuto anche intense e lontane ripercussioni storiche, e soprattutto ha importanza di tipo per tutta quella corrente di teorie sociali cristiane, della quale qui abbiamo trattato. Esso mostra l'enuclearsi del tipo settario da uno svolgimento dei pensieri ecclesiastici, il quale sotto l'influsso della Bibbia e delle condizioni sociali aveva già intensamente accentuato le esigenze individualistiche ed etiche radicali, che riducevano al minimo il diritto del mondo. Non è da parlare di ascesi nel senso propriamente monastico di mortificazione, ma solo di astensione di fronte allo Stato, al potere, al diritto, al giuramento, alla guerra, alla ricchezza; e ciò andrebbe notato da coloro che in questi contrassegni scorgono soltanto « la corruzione cattolica del cristianesimo in ascesi », e non già la ripercussione dell'atteggiamento di vita proprio del cristianesimo primitivo. Inoltre è interessante vedere come in questo radicalismo cristiano le idee specificamente cristiane di amore e il puro individualismo religioso conglobante l'ineguaglianza terrena in parte si mischino, in parte si sdoppino con l'individualismo ugualitario e con la conseguenza democratico-comunistica, la quale evidentemente è un'idea non propriamente cristiana, ma stoico-razionalistica, che viene afferrata e sostenuta da correnti democratiche risultanti dall'evoluzione socia-

le e, dato il carattere generale cristiano dell'atmosfera, si dà una legittimazione biblica. Infine è caratteristica la difficoltà che ad onta di tutto ciò si frappone all'universalismo cristiano. Esso si può mantenere soltanto nella forma chiliastica, nel senso che a coloro i quali nel mondo sono oppressi sarà resa giustizia nel gran giorno del giudizio finale. In quanto però la spinta universalistica vuole attivarsi già nel presente, accanto a quel cristianesimo paziente, sopportatore e speranzoso ne sorge un altro aggressivo, che crede giunta la fine del mondo e si ritiene quindi autorizzato ad usare la violenza, che combatte la guerra di Dio della fine dei tempi mediante la forza, contemplata per l'ultimo tempo anche dalla biblica Apocalisse, oppure giustifica la risoluzione prendendo a prestito le guerre di Dio e le idee sociali dell'Antico Testamento. Tutto questo doveva poi ripetersi nell'anabattismo del periodo della Riforma e nell'indipendentismo inglese.

Indirizzo rivoluzionario della legge di natura: insurrezioni di contadini. — Da quest'intreccio di diversissimi momenti d'efficacia rileviamo anzitutto il persistere della concezione ugualitaria e perciò rivoluzionaria della legge cristiana di Dio e della natura. Essa è quell'interpretazione razionalistica dell'uguaglianza meramente religiosa del Vangelo, che già avevano dato, almeno per lo stato primordiale, i grandi Padri della Chiesa del sec. IV sotto l'influsso del razionalismo stoico, e che poi s'era tratta indietro di fronte alla dottrina predestinazionistica di S. Agostino e alla teoria, risalente ad Aristotele, dell'ineguaglianza voluta dalla legge di natura. Quali collegamenti abbiano portato a questa ricomparsa, è difficile dire nello stato attuale delle conoscenze su questa materia. Vedemmo

queste idee manifestarsi già nel gioacchinismo e in Dolcino, e in quest'ultimo in connessione colle rivolte dei contadini di Val Sesia. Questi pensieri sono stati sempre certamente alimentati dal persistere della tradizione patristica, dagli elementi repubblicano-democratici del *Corpus juris*, dall'idea dell'uguaglianza religiosa, che nel monachismo si creava sempre di bel nuovo anche la sua forma sociale esteriore. Nei casi singoli indubbiamente sono ogni volta particolari connessioni e stimoli esteriori, e principalmente le tendenze democratiche della popolazione rurale e degli strati urbani inferiori, a suscitare queste idee e trarne vantaggio. Esse trovano poi avvocati letterari o agitatori retorici, che pongono al loro servizio teorie giuridiche e teologiche o antiche tradizioni settarie, e prendono la loro parte ai vari movimenti. Che queste idee fossero molto diffuse e generalmente comprese, lo dimostra il radicalismo con cui il famigeratissimo *Roman de la rose*, risalente agli inizi del sec. XIV, proclama questi ideali democratico-umanitari come propri dello stato primordiale; che vi manchino speciali riferimenti cristiani non significa molto, perchè la legge dello stato primordiale è per l'appunto la legge cristiana di Dio [249]). Praticamente queste idee si manifestano nelle grandi insurrezioni di contadini del tardo medioevo, che per lo più operano di conserva con l'idea radicale, democratico-ugualitaria, del diritto di natura e la collegano con la libertà e uguaglianza cristiane nonchè con la legge dello stato primordiale. Naturalmente l'impulso immediato di queste insurrezioni contadinesche occorre cercarlo nel campo economico e sociale, vale a dire nel miglioramento della condizione dei contadini

---

[249]) V. von Bezold, *Lehre von der Volkssouveränität*, p. 340 sg.

dipendenti, che in Inghilterra indusse i grandi proprietari a tentare di ripristinare coattivamente la servitù della gleba per ovviare alla scarsità di uomini, oppure nel dissanguamento dei contadini sotto il peso delle guerre, come avvenne in Francia, o ancora, come specialmente in Germania, in altre più complesse circostanze, che non è qui il luogo d'indagare. Ma per lo più questi moti si appropriarono la concezione ugualitaria e comunistica del diritto cristiano di natura: qui però parimenti non è il luogo di esaminare ulteriormente per quali vie ciò sia avvenuto. Basta rilevare che le concezioni ugualitario-socialistico-democratiche del diritto naturale e divino, nonchè della libertà cristiana su esso fondata, non procedono mai dalla dialettica della pura idea cristiana, ma sono sempre determinate da *rivoluzioni politiche* e *sociali*, ed anche nella tradizione trovano presa soltanto in quegli elementi dell'etica patristica, che non derivano dallo svolgimento medesimo dell'idea cristiana. In quanto queste idee debbano attuarsi con la forza, e alla rivoluzione debba trovarsi una motivazione cristiana, soccorre sempre l'Antico Testamento [250]).

---

[250]) Le manifestazioni di queste idee democratico-comunistiche sono riunite dal KAUTSKY, *Geschichte d. Sozialismus*, I, 1, purtroppo però senza molta esattezza e senza alcuna comprensione dei motivi religiosi e delle differenze tra i vari gruppi. Per lui il comunismo cristiano del medioevo è un disgraziato parto prematuro del comunismo, che trasse origine essenzialmente dalla tradizione letteraria delle idee dell'antico miserabile proletariato cristiano, e che, non coincidendo con lo stadio della produzione ancora dominante, nè con la tendenza della « evoluzione », assume carattere mistico, ascetico, è politicamente incapace e nemico della scienza, mentre il maturo socialismo odierno, coincidente con l'attuale fase della produzione, appunto per ciò è in tutti i punti precisamente il contrario! — Copiosi dati, specialmente sui moti contadineschi della Germania meridionale e sui Taboriti, dà R. ZOLLNER, *Die Vorstufen des Bauernkrieges*. Intorno all'insurrezione dei contadini inglesi nel 1381 e al suo programma cristiano-comunistico, v. KAUTSKY, I, 1, p. 183-195. Secondo il LUCE,

Molto lontani da questo spirito rivoluzionario sono invece quei gruppi che promanano dall'individualismo del tipo settario e dall'ideale dell'assoggettamento della società al radicalismo, indifferente verso il mondo, dell'etica dell'al di là e dell'ideale della povertà. Questa è una seconda corrente derivante dal tipo della setta, che però si mischia in vario modo con la precedente. Esse vanno tuttavia tenute sempre distinte: il rapporto che corre tra le due tendenze è quello stesso dei Taboriti coi Fratelli moravi, senonchè in entrambi i casi manca quell'opposizione alla Chiesa, che è propria della Boemia. E così sono da intendersi unicamente in questo secondo senso quegli esperimenti di comunismo, che vennero fatti nei piccoli e chiusi gruppi dei Begardi e delle Beghine, dei Fratelli della vita comune e in altre associazioni consimili. Si tratta di istituti destinati a soccorrere i miseri e abbandonati, oppure ad animi contemplativi e a profughi. Questi istituti nei casi particolari diven-

---

Histoire de la Jacquerie, 2ª ed., 1894, la *jacquerie* francese non ebbe siffatti motivi ideali. Le idee dei moti tedeschi sono illustrate dalla *Reformatio Sigismundi* (ed. Böhm, 1876), che accanto ad un programma ecclesiastico relativamente conservatore tuttavia nell'interesse degli schiavi e dei servi della gleba accentua il diritto di natura e la libertà cristiana, vale a dire i pensieri dell'uguaglianza e della naturale proprietà comune. Böhm, p. 48. Un quadro riassuntivo dei moti rivoluzionari contadineschi di Germania è dato dal Brieger, *Reformation* (« Weltgeschichte » dell'Ullstein, p. 294-306). Vi appare sempre l'equiparazione dell'esigenza rivoluzionaria con la legge di Dio e con la legge di natura dello stato primordiale, quando Adamo arava ed Eva tesseva, e così pure la motivazione della violenza con l'A. T. — Quanto in questo campo vadano incerti e a tastoni anche teologi del resto competenti è dimostrato dal Seeberg, *D. S.*, I, 166 sgg. In tutto quel ch'egli dice sul diritto di natura del medioevo non si trovano mai distinti i vari elementi di esso, nè rilevata la differenza tra diritto di natura assoluto e relativo, e in particolare non è capita la profonda necessità interna della ricezione di questo concetto.

tano tecnicamente associazioni di produzione, ma nella loro idea non significano un diritto di natura riformatore della società, sibbene un gruppo di comunismo d'amore rifuggente dalla società. Essi contribuirono per la loro parte ad avvivare la religione dei laici e quindi l'individualismo religioso, come del resto fecero anche i mistici e gli autori cosidetti preriformatori di trattati religiosi; esula tuttavia da loro ogni proposito di riforma sociale. Corrispondono al tipo, nel campo della politica sociale impotente, dell'originario comunismo cristiano d'amore.

Influsso sulle idee di riforma del diritto pubblico e di riforma della Chiesa. — Non deve tuttavia, infine, recarci meraviglia il vedere che questo individualismo religioso e questo radicalismo della legge evangelica di Dio s'abbarbichino a punti più lontani, una volta che li scorgiamo influire anche sulla vita pubblica dello Stato e della Chiesa e quindi sul mondo delle idee e degli ordinamenti ufficiali ad essi contrastanti. Sopratutto col proclamare l'esigenza della Chiesa povera e puramente spirituale e col creare così a un tempo nuovi fondamenti al rapporto tra Stato e Chiesa, questi dovevano contribuire ai pensieri di riforma manifestatisi nella letteratura ecclesiastica e giuridica dacchè aveva cominciato a sorgere da ogni parte la reazione contro l'invadenza dell'impero papale universale. Come vedemmo, la signoria mondiale della Chiesa e la sua direzione universale della società si erano fondate sull'assenza di un vero e proprio Stato, sulla compensazione della mancanza dell'idea statale con l'unità e la direzione ecclesiastiche e finalmente sulla semplicità delle condizioni sociali ed economiche, che rendeva possibile tutto questo. Ma poichè ora si affermavano gli Stati nazionali e una vita sociale non suscettibile d'esser

così semplicemente dominata dall'etica della Chiesa, si originarono le crisi dell'ecclesiasticismo medioevale e i tentativi di riordinamento. Gli Stati dovevano necessariamente tendere ad acquistare influenza sull'ecclesiasticismo dei rispettivi territori e a proclamare a tal uopo nella Chiesa il diritto e il potere del laicato, al qual fine si mostrarono almeno in parte opportuni i pensieri delle sette, fintantochè non si dette la preferenza al metodo delle trattative e dei concordati e i principi non ebbero diviso coi papi il potere sulla Chiesa. D'altra parte anche l'edificio della Chiesa, che si era assunto un compito eccessivamente grandioso e incominciava a soffrire delle conseguenze, dalle nuove condizioni rimase scosso all'esterno e all'interno, e i rappresentanti dell'interesse ecclesiastico furono indotti a desiderare riforme, che in parte dovettero ricorrere all'ausilio dei laici, in parte trovarono la via d'uscita nell'ideale della Chiesa povera e avulsa dal mondo, avvicinandosi quindi anche dal canto loro parzialmente alle esigenze del settarismo, fino a che l'intensificato accentramento della Chiesa nel papato e i concordati coi principi territoriali non ebbero posto fine praticamente per sempre a siffatti conati di riforma.

Marsilio da Padova e Guglielmo di Occam. — Sotto il primo aspetto principalmente i giuristi e i teologi del regno di Francia, nonchè gli ausiliari letterari, che su quelli si fondavano, di Lodovico il Bavaro, e tra costoro principalmente Marsilio da Padova nel suo famoso *Defensor pacis*, furono quelli che vollero conseguire la riforma della società cristiana mediante il consolidamento del potere statale e il ritorno della Chiesa alla sua condizione biblica, precostantiniana. È innegabile qui l'analogia col processo iniziale del pensiero del Wi-

klif [251]). Però qui il punto di partenza per il rafforzamento del potere statale non è dato dall'attitudine predestinazionistica al potere, sibbene dalla teoria generale e ufficiale sul diritto di natura. Per quanto concerne lo Stato non si fa altro che accentuare ancor più gli elementi di diritto naturale e aristotelici, comuni con la teoria tomistica. La legge positiva e le istituzioni di governo scaturiscono dalla volontà del vero legislatore, del popolo o dei suoi rappresentanti, nel loro esercizio sono sottoposte alla sorveglianza di questo legislatore, e del resto razionalmente monarchiche come il governo di Dio. Queste tesi solo molto relativamente democratiche oltrepassano la teoria tomistica solo per l'ancor più forte rilievo ch'esse dànno al diritto di natura e per la concezione democratica di esso; ma ricevono indubbiamente un aspetto ben diverso dalla diversa posizione ch'è assegnata alla Chiesa di fronte allo Stato. Infatti qui la Chiesa, secondo la legge di Dio in sè identica col diritto di natura, allo stesso modo che lo Stato, sorge dal consenso dei partecipanti, è anch'essa in prima linea identica con la comunità dei fedeli, e secondo la particolare rivelazione della legge divina contenuta nella Bibbia si limita ad un reggimento puramente spirituale esercitato da un sacerdozio che deve essere insediato dalla comunità, cioè da essa presentato alla consacrazione. Quindi la comunità è quella che nomina, vigila, indirizza i suoi preti. Questi sono tutti uguali tra loro, e i vescovi hanno privilegi soltanto accidentali, cioè anzitutto l'ordinazione dei pre-

---

251) L'analogia fu più tardi esplicitamente affermata da papa Gregorio XI, di cui v. lo scritto presso il RIEZLER, p. 297. Le proposizioni di MARSILIO sono qualificate di « valdesi » da Giovani di Parigi, v. HALLER, *Papsttum und Kirchenreform*, I, 1903, p. 74. Il KELLER, p. 102-113, attribuisce anch'egli le idee di Marsilio ad influssi valdesi.

ti, nella quale si conserva la successione da Cristo in poi. Il papato e la gerarchia sono una disgraziata fondazione di Costantino, di diritto meramente umano, e in ogni caso da adoperarsi per la direzione spirituale e il consiglio spirituale soltanto sotto la sorveglianza del potere mondano. I preti debbono somministrare i sacramenti e indire le penitenze, ma il sacramento della penitenza ha carattere soltanto declaratorio e non effettivo, e sul caso decide la comunità. Le norme son date esclusivamente dalla legge divina della Bibbia e nei casi dubbi dal concilio generale di tutti i fedeli o dei loro rappresentanti, da convocarsi dal potere terreno come rappresentante della comunità. In tutte le cose terrene, nella giurisdizione e nel diritto di proprietà, i preti dipendono dal potere terreno, che stabilisce anche il loro numero. Essi son tenuti a vita di povertà ad imitazione di Cristo. Il loro diritto di punire, anche verso gli eretici, si limita all'ammonimento e alla minaccia; gli eretici pericolosi alla generalità vengono repressi dal potere secolare. L'esecuzione esteriore della legge di Dio mediante il premio e la pena si ha soltanto nell'al di là; in questo mondo dominano nello Stato il diritto naturale politico e nella Chiesa la legge di Dio sotto forma di direzione spirituale, che però non può ingerirsi nei diritti dello Stato. È evidente come in tutto questo siano decisivi essenzialmente gli interessi del potere secolare e come il principio comunitario democratico sia trasferito dal diritto naturale politico allo spirituale. Però sebbene si ammettano il sacerdozio e i sacramenti, tutto ciò implica una straordinaria riduzione del carattere d'istituto, in quanto in luogo dell'istituto sacerdotale oggettivo si ha una comunità che si governa da sè secondo la legge di Dio, la quale comunità però, per il fatto che in suo nome agisce sempre il potere politico che la rappresenta, diventa una dipen-

denza dello Stato. Sebbene così non si mostri qui alcun interesse per l'autonomia religiosa della comunità, tuttavia è innegabile che tutta questa teoria promana da quell'atmosfera d'individualismo religioso e di pura legge di Cristo, che il programma francescano della Chiesa povera e della religione laicale aveva diffuso intorno a sè [252]).

Più intensa tonalità religiosa e carattere ecclesiasticamente più conservatore ha l'altro grande avvocato letterario di questa lotta, Guglielmo di Occam. Egli considera i due poteri, lo spirituale e il temporale, come i due capi, coordinati e tenuti a collaborare, della società cristiana: soltanto in qualche caso di necessità può ammettersi l'ingerenza del papato nella sfera del potere secolare corrotto, o viceversa del potere laico, per diritto di necessità, in un reggimento ecclesiastico mondanizzato. Le minacce di papa Giovanni XXII contro le dottrina francescana della povertà e l'essere la Chiesa diventata esteriore e politicante gli sembrano importare uno stato di necessità della seconda specie, ed egli perciò invoca l'ausilio del potere politico e dei laici, poichè in sostanza l'appartenere alla Chiesa è determinato dalla fede e non già dal sacerdozio. Anche qui si manifesta la conseguenza settaria della religione laica francescana, che è bensì proclamata soltanto transitorio diritto di necessità, ma che si lascia dietro durevoli effetti: — « Il papa ed anche un concilio da lui convocato possono errare; in tal caso non resta che un'assemblea

---

252) Intorno a Marsilio e ai suoi precursori v. RIEZLER, *Die literarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwigs d. Bayern*, 1874, il quale però a mio avviso modernizza troppo Marsilio e non padroneggia i punti di vista decisivi della teoria sociale medioevale. Intorno a tutta la situazione dà molti lumi HALLER, *Papsttum und Kirchenreform* I; v. anche K. KÖHLER, *Staatslehre der Vorreformatoren* (« Jahrbb. f. deutsche Theol. » XIX e XX).

della Chiesa, che deve fondarsi sul principio delle comunità e su elezioni indirette e non deve escludere l'elemento laico»; «anzi in sostanza non debbono escludersi neppure le donne, poichè nelle cose di fede non vi è differenza tra spirituale e temporale nè tra uomo e donna». Il diritto di necessità, che conduce a tali conseguenze radicali, viene poi esso stesso motivato con quel diritto d'equità, insito nel diritto di natura, che già in S. Tommaso poteva e doveva in caso di necessità garantire contro il diritto positivo le vere intenzioni del diritto naturale e della legge di Dio. In tal modo anche qui l'individualizzarsi della religione s'accosta al tipo della setta, e insieme si aderge anche qui la radicale legge cristiana di natura e di Dio, accentuandosi ora più nel senso dell'idea della povertà e dell'amore, ora più in quello dell'uguaglianza degli individui [253]).

La teoria riformatrice dei Concili. — Nel campo ecclesiastico il tentativo di trarre dalla medesima tradizione ecclesiastica un nuovo principio su cui fondare il concetto della Chiesa fu fatto dalla teoria giuridica e dalla teologia del movimento conciliare, dopochè la grande utopia sociale della civiltà papale universale e del dominio universale dei papi ebbe incominciato a cadere in rovina sotto il peso della sua stessa approssimativa realizzazione [254]). Questo movi-

---

[253]) Intorno all'Occam, v. RIEZLER, 249 sgg., e specialmente 260-263. Intorno all'influenza di Marsilio e dell'Occam ibid. 297 sg. Quella dell'Occam naturalmente fu molto maggiore. Il *Defensor pacis* non fu stampato prima del 1527. Il parallelismo tra la teoria occamista e le dottrine delle sette, e la sua connessione col minoritismo radicale, sono messi in rilievo anche dal HALLER, *Papsttum und Kirchenreform* I 81.

[254]) Che appunto il papato avignonese abbia portato a compimento l'accentramento della Chiesa, specialmente nel campo finanziario, è messo giustamente in rilievo da K. MÜLLER, «Kul-

mento dapprima, pure retrocedendo dal papato ai vescovi e ai preti, non lasciò cadere il concetto dell'istituto; ma a mano a mano che venne facendo del laicato il sostegno del cristianesimo e il giudice della Chiesa, anch'esso si avvicinò in parte al tipo della setta, in parte, nello svolgersi di sostrati democratici, agli elementi individualistico-razionalistici del diritto naturale ecclesiastico. Nel combattere il diritto di natura relativo dello stato peccaminoso e il consolidarsi delle articolazioni politico-ecclesiastiche, si aveva bisogno del diritto naturale assoluto, e lo si poteva cercare di preferenza o col Wiklif nella pura forma cristiana del comunismo d'amore e del sacrificarsi al bene del tutto da parte dei detentori del diritto e del potere, a ciò forniti dalla predestinazione delle doti necessarie, oppure nella forma razionalistico-individualistico-ugualitaria, come la offrivano gli elementi di stoicismo e di diritto romano contenuti nel patrimonio del pensiero ecclesiastico. L'intiero movimento respinse recisamente la dottrina wiklifita, sicchè sopravvisse essenzialmente soltanto la seconda forma, collegata con l'ideale del sacerdozio povero e meramente spirituale, che in ogni caso implica anche il diritto di sindacato e di ingerenza dei laici al fine della purificazione ecclesiastica, non appena la Chiesa ufficiale venga meno ai suoi compiti. Anche qui si collegano strettamente religione laica, Chiesa di comunità, Chiesa povera e spirituale, diritto di natura. È vero che poi tutto questo,

---

tur der Gegenwart », I[4], p. 211 e da HALLER, *Papsttum und Kirchenreform*. Il secondo soggiunge che questo fiscalismo era il necessario fenomeno concomitante dell'accentramento, in quanto questa signoria mondiale, al pari di ogni altro governo, costava soprattutto denaro. Ed è noto che da quando il Concilio di Trento ebbe abolito o limitato quell'antico fiscalismo, la questione finanziaria è sempre stata un punto difficile nel sistema della Curia.

poichè non si poteva affatto pensare a rinunciare per principio alla vera radice del concetto d'istituto, cioè al sacerdozio, al sacramento, alla gerarchia, andò a sboccare in conclusione nella vittoria della gerarchia, che impersonava ed accentrava conseguentemente appunto il concetto dell'istituto. La gerarchia, facendo concessione di certi diritti ecclesiastici ai principi territoriali, sconfisse in lega con essi tutto il movimento: ma i pensieri una volta sprigionati conservarono efficacia e contribuirono per la loro parte a minare sotterraneamente il diritto ecclesiastico cattolico [255]).

---

[255]) F. von Bezold, *Lehre von der Volkssouveränität*, p. 351-358. P. 352: trasferimento della costruzione dello Stato secondo il diritto di natura anche alla Chiesa. P. 353: — « Dalle tesi di Langstein (1381) fino all' età dei concili di Pisa e di Costanza, età che per noi s'impersona nel Gerson, la teoria sui rapporti tra il papa e la Chiesa percorse numerosi stadi, fino ad abbandonare del tutto il terreno delle istituzioni esistenti e della tradizione ecclesiastica e a gettarsi completamente nelle braccia del diritto di natura (assoluto, che neppure il von Bezold distingue dal diritto naturale relativo, benissimo compatibile con la Chiesa e la società esistenti, della teologia classica e della giurisprudenza ecclesiastica) ». « La preponderanza del diritto divino e naturale trova la sua manifestazione nel Gerson, come già in Marsilio, nell'elevamento dell'epikia a suprema e incontestabile istanza giuridica. L'epikia, senza abbandonarsi a sottigliezze giuridiche, decide secondo la propria norma, secondo il semplice sentimento del diritto, se questa o quella legge debba applicarsi, interpretarsi altrimenti, o abolirsi. Secondo questa suprema legge deve procedere il concilio universale, cui il Gerson attribuisce potestà illimitata ». Siffatta « epikia » in realtà non è altro che la potestà di far valere, contro eventuali abusi del diritto naturale relativo e del diritto positivo su esso fondato, il diritto di natura assoluto. Il Gerson, p. 354 sg., così argomenta: — « Quando i poteri ecclesiastici vengono meno ai loro doveri, questo sacro dovere passa giù giù fino ai contadini, anzi fino alla più umile vecchierella ». « Per la raccolta, la pacificazione, il rinnovamento della Chiesa », egli esclama, « debbono adoperarsi non soltanto i principi secolari, ma anche i contadini, gli operai, tutti i fedeli insino al più umile, e, se è necessario, esporre la loro vita per la salvezza dell'intiero gregge, secondo l'esempio degli antichi ». « Ed adduce Cicerone e Valerio Massimo come testimonianze di quelle antiche virtù civili, che egli vorrebbe accendere nei cuori dei suoi contemporanei cristiani a beneficio d'una repubblica spi-

La civiltà urbana e l'individualismo. — In ultimo non occorre dimenticare che tutto il tardo medioevo, con la svolgersi di una civiltà urbana laica autonoma, creò una poderosa concorrenza all'antico mondo di idee, guidato dalla Chiesa e dai preti. L'effetto di essa fu naturalmente anzitutto di restringere il campo della civiltà ecclesiastica, e poi di dissolvere in generale l'oggettività assunta dalla religione nel concetto della Chiesa e dell'istituto. Essa operò in questo senso anche quando non lo volle e non lo seppe. Allo stesso modo che in Italia lo svolgimento delle città vi aveva fatto nascer le sette, anche nel settentrione que-

---

rituale ». P. 356: — « I padri del concilio... ponderarono la possibilità di adoperare le forze delle masse per la salvezza della Chiesa ». Subito dopo il von Bezold accenna specialmente a Niccolò da Cusa. P. 357: — « Ogni disposizione imperativa del diritto positivo deve trarre origine da quel diritto naturale, ch' è insito nella ragione umana. Così la legge speciale si collega con la più intima essenza dell'uomo. Poichè però gli uomini per natura sono ugualmente forti e ugualmente liberi, soltanto la collettività possiede il potere costituente, creatore di diritto e d'autorit ». « Ogni Governo esiste unicamente per l'accordo e la volontaria sottomissione di tutti ». « Egli cerca di spiegare in tal modo non soltanto il potere regio, ma anche il sacerdotale ». « Nel popolo sono contenuti in potenza... tutti i poteri, così il cristiano come il secolare ». « In tal guisa è in certo modo posto in seconda linea, sebbene certamente vi sia, l'intervento divino, il *radius formativus* ». Se queste tesi si confrontano con le tomistiche, salta agli occhi la differenza, che è costituita non dal diritto naturale in sè, ma dal modo di concepirlo e di applicarlo. Il diritto naturale radicale, assoluto, dello stato primordiale scende in campo contro il diritto naturale relativo dello stato di peccato, che giustifica tutte le istituzioni; e il suo contrasto con quest'ultimo è tanto più reciso, in quanto esso viene inteso non aristotelicamente e tomisticamente nel senso dell'ineguaglianza naturale, sibbene stoicamente e razionalisticamente nel senso dell'uguaglianza. E a questo diritto naturale il concetto della Chiesa non può più contrastare adeguatamente, dacchè frattanto l'ideale della Chiesa meramente spirituale e il diritto dei laici alla critica secondo la norma della Bibbia lo ha privato dei sostegni più saldi del concetto dell'istituto. Inoltre lo svolgimento assunto negli ultimi secoli dal papato ha fatto sì che questo sia diventato a tal segno

sta medesima evoluzione, seguita più tardi, favorì a suo modo il cristianesimo laico. I documenti di questo processo si hanno nella letteratura del tardo medioevo, di cui l'esempio più famoso è quella teologia tedesca, che esercitò tanta attrattiva anche su Lutero e sul protestantesimo. Anche i moti religiosi popolari del tardo medioevo presuppongono l'allentamento dell'ecclesiasticismo oggettivo [256]). Orbene, in tutto questo si svolge un tipo sociologico dell'idea cristiana, che non è più identico a quello della setta, ma è nuovo: l'individualismo religioso radicale del misticismo. Esso in generale non mira più ad una comunione organizzata, ma

---

espressione e nucleo dell'istituto salutare unitario, che la riduzione del papato ad episcopalismo e a rinnovellato ecclesiasticismo territoriale deve in generale scuotere i concetti fondamentali della Chiesa. Tuttavia questi tentativi di dissolvere teoreticamente il concetto della Chiesa non sono che elementi secondari nella grande lotta per la riforma ecclesiastica, il cui nucleo politico è messo in luce dall'interessante libro del Haller. « Questi avvenimenti sono adunque, in parte, nient'altro che capitoli della storia dei dogmi cristiani; ma allo stesso tempo sono anche, e ancor più, una fase della lotta secolare tra Chiesa e Stato, o, più esattamente, tra Chiesa cattolica e Stato nazionale ». HALLER, I 479. Tuttavia Haller accanto all'impulso derivante da motivi di politica ecclesiastica e dall'ecclesiasticismo statale inglese riconosce anche gli elementi secondari della dissoluzione del concetto della Chiesa, in quanto accenna al « pietismo » dell'esigenza della Chiesa povera, p. 89, all'influsso del *Defensor pacis*, 340 sg., e specialmente all'Occam, p. 342 sg. Senonchè questi elementi secondari continuarono ad operare anche dopochè i concili col papato rinnovato, coi concordati, con l'ecclesiasticismo territoriale, erano pervenuti ad un risultato, che sodisfaceva le esigenze politiche, ma non la critica religiosa e gli ideali dell'individualismo religioso. — Intorno all'infiltrazione di idee occamistiche e di diritto naturale democratico nel moto conciliare di riforma v. anche K. MÜLLER, *Kirchengesch.* II, 65, 67 sg. e K. KÖHLER *l. c.* Intorno a tutta la situazione in cui s'aggirano le teorie esposte nel testo da pag. 413 in poi, v. la perspicua esposizione del VON BEZOLD nella « Kultur der Gegenwart », II, v, 1.

[256]) Cfr. K. MÜLLER, *Kirchengeschichte*, II, 154-167. GOTHEIN, *Politische und religiöse Volksbewegungen vor der Reformation*, 1878.

solo al libero scambio spirituale di pensieri, alla pura comunione di pensiero, al che ormai offriva per la prima volta possibilità anche la stampa. Qui adunque anche la *lex Christi* e il diritto di natura perdono la loro posizione dominante. Il singolo individuo, l'approfondimento psicologico, l'analisi psicologica, diventano tutto. Della *lex Christi* rimane soltanto l'esempio di Cristo. Questo tipo tuttavia acquista importanza storica universale indipendente soltanto coi posteriori *Dissenters* protestanti e col fondersi di essi con l'umanismo. Di esso parleremo quindi più precisamente soltanto quando esporremo l'individualismo puro dei *Dissenters* protestanti.

Dissoluzione del medioevo in generale. — Tutte queste teorie non derivano dalla consequenzialità teoretica del pensiero, ma sono conseguenze prodotte soltanto dalle condizioni reali, che destano l'impulso verso la trasformazione e la nuova formazione. Il loro sostrato è costituito da un reale rivolgimento delle condizioni generali, per opera del quale il mondo medioevale per la prima volta resta effettivamente scosso. Qui basterà soltanto accennare a queste circostanze, che sono state spesso esposte. Gli interessi politici ed economici s'emancipano dall'impero internazionale della Chiesa e dalla sua restrittiva etica economica. Lo Stato, che la civiltà unitaria cristiana in sostanza non aveva conosciuto nel suo senso proprio, assurge dagli ordinamenti repubblicani delle città, dal sentimento nazionale dei popoli, dai collegamenti territoriali dinastico-militari. Il capitalismo, che s'apre la via coi monopoli, col credito, con le società commerciali, con l'industria domestica, manda in frantumi quel moderato riconoscimento dei bisogni naturali, che solo era stato conosciuto dalla semplice etica ecclesiastica. La

trasformazione delle condizioni di vita, che si collega con la proprietà e con l'emancipazione politica, crea una cultura sensuale, che dà il bando alla limitazione ecclesiastica del pio amore per il mondo. L'individualismo, educato dalla Chiesa e dalle tradizioni stoico-neoplatoniche da essa accolte, non si accontenta più, per la differenziazione e la formazione della personalità, dei mezzi meramente religiosi, ma s'afferra anche ai mezzi artistici, e così rimette in luce a pezzo a pezzo l'antichità come mezzo d'integramento e di svolgimento dell'individualismo in direzioni diverse da quelle meramente religiose. Tutto questo ha per effetto che la direzione ecclesiastica s'attenua sempre più. Letteratura, arte, scienza, dalle mani della Chiesa passano in quelle dei laici. In siffatte circostanze accanto agli incessanti ravvivamenti del pensiero ecclesiastico, accanto ai gruppi e associazioni a inspirazione soggettiva, e accanto all'indifferentismo ecclesiastico e religioso, sorge specialmente quel terzo tipo sociologico dell'idea cristiana, che non s'attiene con la Chiesa all'istituto nè con la setta all'interpretazione letterale della legge biblica, ma è piuttosto un individualismo che congiunge liberamente i pensieri cristiani con altri elementi di ogni specie, che è privo d'organizzazione oppure sta accanto alla Chiesa e la presuppone per le masse. Esso entra in rapporti svariati con gli ambienti umanistici, e non avendo alcuna propria organizzazione sociologica, manca in generale di qualsiasi misurabile e determinata efficacia ed idea sociale, o crea utopie sociali risultanti dalla libera mistione di elementi cristiani ed umanistici: giuochi letterari di pensiero, non tentativi pratici di riforma e di organizzazione. Ed ora il romanzo sociale di Tommaso Moro apre la serie delle libere creazioni ideali. È il tipo che viene spazzato via dalla nuova ondata di vita religiosa prodottasi

nei secoli XVI e XVII, ma che ricompare poi nel mondo moderno [257]).

Tutto questo insieme considerato rende spiegabile la dissoluzione della civiltà ecclesiastica. Ma per quanta importanza abbiano potuto avere i fatti testè accennati, e spesso rappresentati, è certo però che la demolizione di concetto e di pensiero, — e senza questa i sistemi fondati su concetti non sono mai effettivamente vinti — procede dalla decomposizione dei pensieri ecclesiastici fondamentali, dall'efficacia del tipo settario, nel quale l'individualismo radicale e l'etica radicale dell'amore s'uniscono contro il tipo della Chiesa con la sua relativa amicizia per la civiltà, con la sua trasformazione delle forze religiose in oggetti e cose.

Per il nostro assunto è decisiva non soltanto l'importanza che questo contrasto ebbe per la dissoluzione della civiltà unitaria cristiana del medioevo, ma anche quella ch'esso ha in generale per la comprensione delle teorie sociali cristiane in sè e per sè.

Questo pensiero fondamentale, affermato sin dal principio di questo capitolo, è stato ora illustrato e reso intuitivo, e quindi se ne è resa manifesta la straordinaria importanza per l'intelligenza di questa materia. Le cose sono in fondo oltremodo semplici, quando si vuol vederle quali sono.

---

[257]) Cfr. DIETZEL, *Beiträge zur Geschichte des Sozialismus*, (« Zeitschr. f. Gesch. und Lit. d. Staatswissenschaften » II). Ivi si tratta di Tommaso Moro. Intorno al nuovo tipo di cristianesimo individualistico colto v. soprattutto gli importanti lavori del DILTHEY nell' « Arch. f. Gesch. d. Philos. », V e VI. Fino a qual punto l'ideale del Moro rappresenti un nuovo tipo sociologico di religiosità è dimostrato specialmente dall'indagine del Dietzel: comunione in un teismo generale, derivante dal cristianesimo e dallo stoicismo, piena libertà delle particolari opinioni religiose, forte riduzione del culto.

Importanza di principio dei risultati finora ottenuti. — Il Vangelo offre di per sè essenzialmente un ideale di umanità etico-religioso, che però ha le più importanti conseguenze sociali: senonchè lascia che esse siano tratte dalla potenza miracolosa di Dio, che all'avvento del regno divino darà ordine a tutto. La comunione di culto e di religione sgorgante dal Vangelo ordina la vita della comunità in vista di questo futuro, ma tuttavia in rapporto col presente da sopportarsi provvisoriamente, e di fronte alle condizioni e agli ordinamenti esistenti assume un atteggiamento paziente, ma conservatore, abolendo soltanto nel proprio seno per quanto è possibile quelle tra le conseguenze dei rapporti esistenti, che non sono compatibili col nuovo ideale etico. La Chiesa sacerdotale-sacramentale, che da questo processo nasce, salva il carattere assoluto dell'ideale e delle forze nell'organizzazione nucleare gerarchica e rende relativa la loro norma pratica fino a riconoscere gli ordini esistenti dello Stato e della società come offuscamenti e modificazioni, rese necessari dal peccato, dell'originario diritto cristiano-naturale. Nello sfacelo del mondo antico la Chiesa, posta sul terreno delle più semplici condizioni medioevali di vita, dal sopportare e dal riconoscere passa a dare autonomamente forma e limiti propri agli ordinamenti di diritto naturale relativo ch'essa deve riconoscere, e nella teocrazia papale costituisce la civiltà unitaria cristiana, in cui l'ideale etico del Vangelo è conciliato con tutte le inevitabili concessioni al mondo, ed una gradinata di svolgimenti etici eleva dalla vita del mondo sino alla santificazione mistica e all'amor fraterno in povertà.

Ma contro questa riduzione a cose e a relatività reagisce il Vangelo col suo radicale individualismo religioso e con le sue esigenze assolute, che già sin da

principio non s'erano sempre assoggettate allo svolgimento conservatore della Chiesa. Nella setta si estrinseca la comunione della religiosità personale e della operazione etica, e si afferma il radicalismo della legge etica col respingere le concessioni al diritto naturale relativo dello stato di peccato. Da ciò nascono poi immediatamente le decisive conseguenze sociali del Vangelo sotto l'aspetto di riforma pratica della società, in cui tutto deve servire all'ideale della personalità religiosa autonoma e all'amor del prossimo senza riserve. In un primo momento si spera che quest'ideale sia per attuarsi di per sè, non appena sia riformata la Chiesa corrotta e relativistica; poi si spera nell'intervento miracoloso di Dio e nel sogno millenario; poi ancora, facendo appello al Vecchio Testamento, si dà di piglio alle armi e s'instaura un comunismo cristiano. Infine si ha nuovamente il ritiro nella comunità separata dal mondo, che nel proprio seno instaura la legge cristiana e sopporta gli ordinamenti del mondo come conseguenze del peccato e come ambiente estraneo, finchè non sarà suonata la loro ora.

Tra questi contrasti corre lo svolgimento delle teorie sociali cristiane. La Chiesa è il principio dell'universalismo e della civiltà cristiana, della libertà spirituale, della mobilità e della capacità d'adattamento, ma si lega all'incarnazione del proprio contenuto divino nel dogma e nel sacerdozio, racchiude i suoi relativismi in una misura strettamente vincolata, e per assicurare libero campo alle sue interne efficacie di grazia esige la signoria esteriore ed esclusiva sullo Stato e sulla società. Così essa si vincola alle condizioni generali, che rendono possibile siffatta teocrazia e siffatta etica limitante pur sempre fortemente la vita del mondo. Essa è il principio più libero; ma è tale solo in quanto contemporaneamente è anche il più rigidamente vin-

colato sotto l'aspetto dogmatico-oggettivo e culturale-istituzionale. La setta è il principio della verità e del collegamento soggettivo e personale e della norma evangelica schiva di compromessi. Ma così essa rinuncia all'universalismo, o non lo può instaurare se non con la violenza contrastante a tutte le norme evangeliche, o deve rifugiarsi nell'escatologia. In compenso però qui il singolo pone in attuazione il Vangelo anche nelle sue conseguenze sociali dell'individualismo radicale e dell'amor del prossimo che non s'arresta davanti a nessuno dei beni della civiltà. Essa rappresenta il principio più mosso e soggettivo, più verace ed interiore, solo in quanto a un tempo è anche il più angusto e violento, il più legato all'interpretazione letterale del Vangelo.

In questo giuoco di contrasti tra ecclesiasticismo e settarismo un terzo tipo, quello dell'individualismo religioso privo d'organizzazione, s'inserisce soltanto come presagio di futuri svolgimenti.

La condizione infinitamente difficile in cui le teorie sociali cristiane si trovano nel mondo moderno nasce dal fatto che da un lato il cristianesimo non è più compattamente ecclesiastico e tuttavia brama la libera spiritualità e la capacità di adattamento della Chiesa senza però le garanzie vincolatrici dell'ecclesiasticismo, e che d'altra parte, dato il suo indirizzo verso la convinzione soggettiva, la spontaneità, la viva affermazione etica, non può tollerare l'angustia della conventicola nè la riforma sociale della setta, aderente all'interpretazione letterale del Vangelo. Nè Chiesa, nè setta; non si ha più la santità dell'istituto nè l'aderenza radicale alla Bibbia. Il cristianesimo odierno, congiungendo le idee cristiane con un largo ambito di vedute moderne, derivando gli ordinamenti sociali non dal peccato originario ma da svolgimenti naturali, non possiede più la salda delimitazione delle concessioni nè la potenza

sociale, che sono proprie dell'ecclesiasticismo, e neppure il radicalismo e la compattezza con cui la setta può metter da canto Stato ed economia, arte e scienza. Pervaso appieno dal sentimento di rappresentare anche oggi i più alti ideali dell'umanità, tuttavia esso non può formulare facilmente il programma sociale non scritto contenuto nel Vangelo nè applicarlo con chiarezza alle repugnanti condizioni reali. A poco a poco nel mondo colto si è determinata la prevalenza del terzo tipo: quindi si hanno soltanto consociazioni di consentimenti, molto lontane così dalla Chiesa come dalla setta [258]). Accanto ad esse continuano ad operare le

[258]) Ciò è dimostrato chiaramente dal « Congresso evangelico-sociale » pur così ricco di pensiero e d'idealismo. Esso va ogni volta alla ricerca d'una formulazione teologico-etica delle idee sociali cristiane, che non sia settariamente legata all'interpretazione letterale della Bibbia, ma rispecchi lo « spirito del Vangelo », che però a un tempo neppure riponga il vero patrimonio religioso tra i beni oggettivi istituzionali della Chiesa, sibbene prenda sul serio appunto il radicalismo delle esigenze etiche del Vangelo. Ma così esso non ha con sè nè la comunione settaria nè la Chiesa, sibbene soltanto il « sentimento » d'impronta liberamente cristiana e conformantesi agli elementi della vita moderna. Non esiste tuttavia una comunione organizzata, che sostenga questo sentire, il quale in realtà è dapprima educato dalle Chiese o dalle sette, e non è altro che lo « spirito » del cristianesimo, sciolto dalle une e dalle altre, e diventato libero principio di convinzione, ma, non possedendo sostrato sociologico proprio, difficilmente atto ad aver efficacia sociale. Inoltre anche per questo « spirito del cristianesimo » si riaffacciano sempre di bel nuovo le difficili contestazioni con la base naturale della società umana. Si vogliono la comprensione spirituale e adattabile del Vangelo e l'universalismo del cristianesimo popolare, senza la riduzione a relatività attuata dalla Chiesa, e senza l'occultamento del puro elemento divino dietro il carattere istituzionale di essa. Si vuole il radicalismo etico d'una società costruita secondo l'ideale evangelico, senza l'angustia e la piccolezza della setta. Ma tuttavia non si può attuare neppure lo « spirito del cristianesimo » senza limitazioni opportunistiche al conseguibile e senza il proposito d'evitare che il meglio sia nemico del bene. Questa condizione di cose si spiega soltanto con l'evoluzione storica, e a sua volta dà reciprocamente luce su quest'ultima, nel corso della quale Chiese coercitive dominatrici dello Stato o sette rivoluzionarie fondate sul principio della volontarietà avevano assunto questo compito e anch'esse erano dovute venire a laboriose contestazioni con la base naturale della vita sociale.

Chiese con gli ideali del passato, allorchè esse come dominatrici spirituali od effettive dello Stato e della società avevano potuto guidare e costruire l'uno e l'altra nel loro senso di una società cristiana universale. Ma accanto alle Chiese vi sono le sette, che costruiscono la società cristiana in forma di angusti cerchi di vita sottoposta a rigorosa osservanza pietistica in un mondo estraneo. Soltanto la storia delle teorie sociali cristiane spiega questa situazione difficile, sentita da chiunque è in buona fede.

Anche qui abbiamo anticipato sull' indagine futura. Senonchè soltanto questo sguardo d'anticipazione vale ad illustrare il nesso del tutto, e rende chiara la situazione anche per i problemi storici immediatamente successivi. Diventa comprensibile la dissoluzione del tardo medioevo, che comincia a insinuarsi tra quel dissidio. Diventa anche manifesto come anche la grande nuova formazione religiosa sorta da questo fermento, la Riforma, si sia trovata immediatamente dinanzi al quesito vitale: Chiesa o setta? Con piena coscienza essa ha conservato il tipo della Chiesa e con esso il pensiero della civiltà e della società unitaria cristiana. Ciò facendo essa continuò uno dei tratti essenziali del cattolicismo e lo fece in massima parte con gli stessi strumenti, che il cattolicismo aveva già foggiati a tal uopo. Ma neppure il tipo della setta rimase senza efficacia sul pensiero della Riforma, in quanto col biblicismo dei Riformatori si agitarono e si fecero valere anche i germi del pensiero settario contenuti nella Bibbia. Questo tipo fu causa tanto dei contrasti interni insiti nel concetto protestante della Chiesa e dell'etica, quanto del distacco di gruppi puramente settari e mistico-individualistici. Soltanto come elaborazione delle teorie sociali cristiane svoltesi nel corso del medioevo si possono capire le nuove teorie sociali del protestantesimo.

SOMMARIO

INTRODUZIONE E QUESTIONI METODICHE PRELIMINARI Pag. 1

Delimitazione del tema alla storia dogmatica del problema (p. 3) - La cerchia sociologica del cristianesimo (p. 6) - Concetto del « sociale » (p. 8) - Lo schema sociologico fondamentale (p. 12) - Estensione del concetto di « sociale » allo Stato e alla famiglia (p. 14) - Ripartizione della materia (p. 17).

I. - I FONDAMENTI NELLA CHIESA ANTICA . . Pag. 21

1. Il Vangelo.

Fatti fondamentali (p. 21) - Connessione non con la storia sociale ma con la storia religiosa dell'impero (p. 33) - Motivi religiosi dell'orientamento verso le classi inferiori (p. 34) - Connessione indiretta con la vita sociale (p. 38) - Carattere complessivo della predicazione evangelica (p. 44) - Tratti fondamentali dell'etica di Gesù (p. 47) - Idea ed efficacia sociologiche del Vangelo (p. 50) - Conseguenze sociali del Vangelo (p. 58) - Il comunismo d'amore della comunità primitiva (p. 64) - Formazione parallela religiosa e sociologica nella Stoa (p. 68) - Comune opposizione del cristianesimo e dello stoicismo all'etica naturalistica e giuridica (p. 73).

2. Paolo . . . . . Pag. 75

La nuova comunità cultuale e la sua efficacia sociologica (p. 75) - L'idea cristiana dell'uguaglianza limitata alla sfera religioso-cultuale (p. 78) - Il diritto all'uguaglianza religiosa limitato dalla predestinazione (p. 81) - Riconoscimento e apprezzamento religioso delle differenze sociali (p. 84) - Si delinea il tipo del patriarcalismo cristiano (p. 88) - Posizione rispetto alle formazioni sociali: famiglia, Stato, società (p. 90) - Elementi

conservatori e rivoluzionari nel cristianesimo (p. 93) - Propensione del cristianesimo per determinate forme di civiltà (p. 101) - Sguardo allo svolgimento ulteriore (p. 103).

3. Il Cattolicesimo primitivo . . . . Pag. 107

Il sacerdozio cristiano come strumento di costruzione (p. 109) - Altri strumenti di costruzione (p. 114) - Concezione giuridica del concetto della comunità cristiana (p. 116) - Articolazione e differenziazione nell'organismo della Chiesa (p. 119) - Distacco tra mondo e Chiesa. Il concetto del « mondo » (p. 121). - L'ascesi (p. 124) - Elaborazione e limitazione cristiana dell'ascesi (p. 131) - L'etica della Chiesa (p. 137) - Soluzione dei problemi sociali nella Chiesa e per opera della Chiesa (p. 140) - Premesse generali per la soluzione del problema (p. 142) - Proprietà (p. 146) - Lavoro (p. 152) - Professioni e classi sociali (p. 155) - Il commercio in particolare (p. 165) - La famiglia (p. 168) - Schiavitù (p. 172) - La beneficenza (p. 174) - Inserzione di una nuova classe nella società (p. 181) - La nuova casta dei chierici (p. 183) - Accoglimento della legge morale di natura dello stoicismo (p. 188) - La legge morale naturale (p. 191). - Lo Stato (p. 193) - Problema dell'efficacia interna sul sentimento dello Stato e sull'ideale sociale (p. 193) - Lo Stato come concetto sostanziale del « mondo » (p. 197) - Necessità della conciliazione del contrasto (p. 201) - Stato e leggi come derivazione della legge di natura (p. 203) - Il diritto di natura relativo dello stato di peccato (p. 208) - Lo Stato come punizione e rimedio del peccato (p. 212) - Il potere imperiale e la teocrazia della Chiesa (p. 215) - Importanza del diritto naturale per il cristianesimo dell'avvenire (p. 221) - I residui dell'antico ideale evangelico (p. 226) - Risultati dell'antichità ecclesiastica (p. 231).

II. 1 Il Cattolicesimo medioevale . . . Pag. 232

1. Il problema.

Il concetto della civiltà unitaria cristiana (p. 232) - La civiltà unitaria cristiana soltanto nel medioevo (p. 235) - Il tomismo come teoria della civiltà unitaria cristiana (p. 237) - Dialettica dell'idea e caso (p. 240).

2. Punti di collegamento nel risultato dello svolgimento della Chiesa antica . . . . Pag. 243

Contrasti e immaturità nel concetto della Chiesa (p. 243) - Ragione dei contrasti nell'idea cristiana medesima

(p. 246) - Questione di membri intermedi tra la Chiesa antica e la civiltà unitaria medioevale (p. 249) - L'ecclesiasticismo di Stato come risultato immediato in Oriente (p. 250) - L'ecclesiasticismo regionale germanico (p. 254).

3. Il periodo delle Chiese regionali e la compenetrazione dell'elemento spirituale col mondano. Pag. 255

La Chiesa regionale germanica (p. 255) - Importanza dell'ecclesiasticismo regionale per la « civiltà cristiana » (p. 259) - La regalità germanica (p. 263) - Lo Stato cristiano e la società cristiana (p. 264).

4. La reazione dell'universalismo ecclesiastico e la civiltà unitaria cattolica . . . . Pag. 270

I vari componenti della reazione dell'universalismo ecclesiastico (p. 270) - Risultato dogmatico della reazione dell'universalismo ecclesiastico (p. 272) - 1. L'idea papale (p. 274) - 2. Libertà della Chiesa (p. 279) - Dogma del sacramento e della grazia (p. 284) - Civiltà unitaria ecclesiastica (p. 289) - Altre premesse della civiltà ecclesiastica unitaria (p. 292).

5. Importanza dell'ascesi nel sistema della vita medioevale . . . . . Pag. 295

Mancanza d'unità nell'idea ascetica (p. 295) - Momenti affermativi del mondo accanto all'ascesi (p. 299) - Il monachismo diventa ecclesiastico (p. 301) - Il monachismo come classe nell'organismo cristiano (p. 303) - L'ascesi non fine a se stessa, ma mezzo (p. 305) - Spirito relativo dell'ascesi occidentale (p. 308).

6. Avvicinamento relativo delle forme reali della vita all'ideale ecclesiastico . . . Pag. 311

La storia sociale del medioeva (p. 311) - Storia sociale del medioevo (p. 314) - Condizioni favorevoli per l'etica ecclesiastica (p. 320) - Opposizioni all'etica ecclesiastica (p. 323) - Importanza della città agli inizi dello svolgimento comunale (p. 326).

7. La motivazione teoretica della civiltà unitaria ecclesiastica nell'etica tomistica . . . Pag. 329

Carattere conciliativo dell'etica (p. 329) - Prima conciliazione mediante l'equiparazione della legge di natura col decalogo (p. 332) - Svolgimento del concetto di

legge naturale (p. 335) - Cospicuo contenuto razionale degli ordinamenti dello stato peccaminoso (p. 339) - Decalogo e legge di natura (p. 340) - Seconda conciliazione mediante la serie graduale dall'etica naturale all'etica della grazia (p. 341) - La specifica legge morale cristiana dell'etica della grazia (p. 344) - Nuova teoria dello stato primordiale e della redenzione (p. 346) - Carattere graduale del sistema conciliativo (p. 349 - Permanenza dei contrasti nel sistema graduale (p. 354) - La norma etica resa relativa nell'interesse dell'idea della civiltà (p. 357) - Importanza del pensiero del processo per l'etica tomistica (p. 360) - Logica scolastica e sistema sociale di caste (p. 362) - Altre debolezze del sistema (p. 366) - Indispensabilità del tomismo per l'idea cattolica della civiltà (p. 368) - Reiterato ritorno al tomismo (p. 370).

8. La filosofia sociale medioevale secondo i princìpi del tomismo . . . . . Pag. 372

Possibilità di una filosofia sociale unitaria (p. 372) - Nuova situazione in confronto con la teoria sociale della Chiesa antica (p. 375) - Progresso della teoria sociale nel primo medioevo (p. 377) - Con ciò è dato uno schema sociologico fondamentale (p. 380) - Organismo e patriarcalismo come schema fondamentale (p. 382) - Organismo (p. 385) - Patriarcalismo (p. 388) - Interna connessione dell'organismo e del patriarcalismo (p. 390) - Opposizione tra organismo e patriarcalismo (p. 394) - Conciliazione dei contrasti nella casistica (p. 400) - Elaborazione del sistema sociale nel concetto della professione (p. 402) - Concetto della vocazione professionale (p. 405) - Complicazioni nel concetto del patriarcalismo (p. 407) - Complicazioni nel concetto dell'organismo (p. 410) - Neanche ora alcun programma di riforma sociale cristiana (p. 419) - Il diritto naturale sempre uguale sostrato e sostegno di un ordine razionale (p. 423) - Sguardo retrospettivo e prospettico (p. 425) - I singoli problemi sociologici (p. 433) - Famiglia. Potere politico e comunione (p. 436) - Società in senso stretto e teoria economica (p. 442) - Finalità e direzione cristiana della società (p. 448) - Sguardo retrospettivo al carattere complessivo della teoria (p. 452) - Problema reciproco dell'efficacia di questa teoria sulla vita (p. 454).

9. Il diritto divino e naturale assoluto e le sette. Pag. 463

Risveglio dell'antica opposizione al compromesso ecclesiastico (p. 463) - Importanza di principio del tipo delle sette (p. 466) - Peculiarità di fatto delle sette (p. 466) -

Necessità di rifarsi alla diversità interna di struttura (p. 470) - Significato del termine « setta » (p. 474) - Il tipo della Chiesa (p. 475) - Il tipo della setta (p. 477) - Carattere sociologico dei due tipi (p. 480) - Motivazione di entrambi i tipi nel Nuovo Testamento (p. 483) - Conformazione del diritto di natura nelle sette (p. 487) - Altre particolarità religioso-teologiche delle sette (p. 490) - Sette nomistiche ed entusiastiche (p. 494) - Influenza della rivoluzione gregoriana e delle sette dualistiche (p. 495) - Connessione con lo svolgimento sociale dell'Italia (p. 499) - Valdesi e Francescani (p. 503) - Wiclefismo (p. 508) - Lo hussitismo (p. 518) - I Calistini (p. 521) - I Taboriti (p. 521) - Fratelli moravi (p. 526) - Importanza tipica dello svolgimento hussitico (p. 529) - Indirizzo rivoluzionario della legge di natura: insurrezioni di contadini (p. 530) - Influsso sulle idee di riforma del diritto pubblico e di riforma della Chiesa (p. 534) - Marsilio da Padova e Guglielmo di Occam (p. 525) - La teoria riformatrice dei Concili (p. 539) - La civiltà urbana e l'individualismo (p. 542) - Dissoluzione del medioevo in generale (p. 544) - Importanza di principio dei risultati finora ottenuti (p. 547).

Finito di stampare in 1000
esemplari numerati presso
l'Industria Tipografica
Fiorentina in Firenze
addì 20 Dicembre 1941-XX

Esemplare N. 921

"IL PENSIERO STORICO"

SOTTO GLI AUSPICI DELL'ENTE NAZIONALE DI CULTURA